Der Begriff und die Schule der sapiens et eloquens pietas.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg

vorgelegt von

WALTER SOHM

München.
Druck von R. Oldenbourg.
1912.

Der Begriff und die Schule der sapiens et eloquens pietas.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg

vorgelegt von

WALTER SOHM

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

München.
Druck von R. Oldenbourg.
1912.

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Oktober 1910.

Referent: Geh. Hofrat Prof. Dr. F. Meinecke.

Meinem Vater.

Vorwort.

Vorliegende Dissertation erscheint gleichzeitig als Einleitung und erstes Buch der Untersuchung: Die Schule Johann Sturms und die Kirche Straßburgs in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 1530—1581.

An ungedrucktem Material wurden die Akten des Straßburger Stadtarchivs, zumal das dort aufbewahrte Archiv des Straßburger Thomasstifts, herangezogen. Meinen aufrichtigsten Dank bin ich den beiden Herren Stadt-Archivaren, Herrn Dr. Winckelmann und Herrn Dr. Bernays schuldig. Den mündlichen Mitteilungen des Herrn Dr. Bernays verdanke ich reiche Anregung.

Zu Dank bin ich auch Herrn Professor Reuß, Directeur adjoint an der École pratique des Hautes Études à la Sorbonne, und Herrn Pfarrer Schmidt in Paris verpflichtet. Die Bemühungen beider Herren haben mir drei Manuskriptbände Karl Schmidts zugänglich gemacht, in denen dieser verdienstvolle Sturmforscher die ausgedehnte Korrespondenz des Straßburger Rektors in eigenhändigen Abschriften gesammelt hat.

Ich darf auch an dieser Stelle Herrn Professor Meinecke für alles danken, was er mir in den Jahren der Arbeit und als Lehrer gewesen ist.

Marburg a. L., 8. März 1912.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545315_0079

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort III

Abkürzungen. 1

Einleitung.

1. Abschnitt. **Die Aufgabe** 7
Prinzipielle und lokale Begrenzung. — Fragen der Schule (vir bonus et doctus — Orator — rerum cognitio — Gesinnung). — Rolle der Obrigkeit. — Fragen der Kirche (Grundsätze — Straßburger Entwicklung). — Glaube und Liebe.

2. Abschnitt. **Die Kirche Straßburgs vom Beginn der Reformation bis 1530** 16
Bewegung der Bürgerschaft. — Übernahme der Führung durch die Obrigkeit. — Charakter der Theologie. — Abschaffung der Messe. — Tetrapolitana.

3. Abschnitt. **Das Schulwesen Straßburgs bis 1530 und die Entwicklung Johannes Sturms** 23
Säkularisation. — Interesse der Prediger. — Obrigkeitliche Leitung. — Der niederländische Humanismus der Lateinschulen des Elsaß. — Entwicklung Sturms in Löwen und Paris. — Der eloquente Kirchendienst.

1. Buch. Der Begriff und die Schule der sapiens et eloquens pietas.

1. Kapitel. Die Grundfragen des Begriffs.

1. Abschnitt. **Die Kombination des Begriffs** 31
Betonung der pietas. — Betonung der Eloquenz. Gegenseitige Abhängigkeit beider Begriffe.

Seite

2. Abschnitt. **Die Eloquenz. (Aristoteles, Cicero, Hermogenes.)** 35

Verhältnis des Philosophen Aristoteles zum Neosophisten Cicero. — Das dissidium cordis et linguae. — Orator und idealer Ornatus. — Ornatus und universales Wissen. — Ornatus und usus (Bürgerbildung). — Ornatus und (republikanische) Gesinnung. — Quintilian. — Der rhetorische Ornatus. — Hermogenes.

3. Abschnitt. **Melanchthon und die Eloquenz** 46

Renaissance des Orators in der Reformationskirche. — Nüchternheit Melanchthons. — Die Philosophie im Gefolge der Eloquenz. — Die Rhetorik als Hermeneutik. — Zersetzung lutherischer und ciceronianischer Gedanken durch gegenseitige Einwirkung. — Der vir bonus et doctus.

4. Abschnitt. **Fragen des Orators und des λόγος** 55

Die Eloquenz: ethisierende Philologie. — Absterben des Orators. — Reine Philologie. — Das Luthertum und das Wort Gottes. — Das menschgewordene Wort. — Problem des Mittlers und der Gnadenmittel. — Prädestination und Ubiquität. — Orator und Freistaat. — Freiheit eines Christenmenschen.

2. Kapitel. Das Bildungsideal und die Schule Sturms.

Einleitung.

Die Frage. — Die Schriften Sturms 61

1. Abschnitt. **Oratorische Gedanken bei Sturm** 63

Ideale Verknüpfung von sapientia, eloquentia, virtus, usus. — Ornatus. — Ornatus und sapientia. — Sapientia und usus. — Ornatus und virtus. — Virtus und usus. — Ornatus und usus. — Weltbild des Orators: ars und natura. — Ornatus und sapiens et eloquens pietas.

2. Abschnitt. **Eloquentia und Sapientia im Unterrichtsgang** 78

Gesamtanlage des Unterrichts.

Die Schule (classes): — rerum cognitio und Ephemeriden. — ars und natura. — Parteilichkeit der Ephemeriden. — Dialektik und Rhetorik. — Auch hier Ansätze zur rerum cognitio. — Der Ornatus in Secunda und Prima. — Bruch des Systems. — Sturms Vorliebe für die formal-sachliche Verschwommenheit seiner Schule und seine Neigung zum Formalismus. — Tendenz

Seite

zum usus in Dialektik, Rhetorik und exercitationes bis zur Prima. —

Die Akademie (publicae lectiones): — Berufswahl. — Sieg des universalen Orators. — Benutzung der Fachwissenschaften zum Sprachunterricht. (Theologie!) — Der usus (exercitationes). — Ideal des Orators und Wirklichkeit. — *βίος πρακτικός*.

3. Abschnitt. **Verhältnis der Pietas zur Eloquentia und Sapientia** 100

Umfang der Pietas. — Die Schuldisziplin. — *φιλοπονία* und Genuß (Ephemeriden!). — Harmonie und concordia. — Sittigender Einfluß menschlicher Verhältnisse. — Die Religiosität. — Religion und Sprache. — Religion und sapientia. — Religion und usus. — Laie und Predigtamt. — Kirche, Bildung und Obrigkeit. — vir bonus et doctus und die christiana societas. — *βίος πρακτικός*.. — Sturms Kirchenbegriff.

Verzeichnis der Abkürzungen.

(Nach den Stichworten alphabetisch geordnet.)

1. Gedruckte Quellen.

(Wo der Autor nicht genannt ist, ist es Sturm.)

Acad. epp.: Academicae epistolae urbanae. 1569. Vormbaum, pag. 709 ff. — Durch ein Versehen scheint diese Schrift Sturms nicht von Schmidt, la vie, (p. 314 ff.) in den Katalog der Sturmschen Werke aufgenommen zu sein.

Ambrosia: Joan. Sturmii ... epistolarum eucharisticarum libri secundi: epistola secunda. Ambrosia. ad Joannem Pappum. Neustadt 1581.

de amissa: De amissa dicendi ratione libri duo. Straßburg 1538.

Ep. apol. contr. Jacob. Andr: Jo. Sturmii epistola apologetica Jac. Andreae alterum flagrum Aegyptium, suae Theologiae doctorem Tubingensem. Neustadt 1581.

nobil. angl.: Epistolae duae R. Ashami et J. Sturmii de nobilitate anglicana. Straßburg 1551. Hallb. pag. 289 ff.

Antst. I, II; Luc. Osiandri Antisturmius unus Tübingen 1579. — Luc. Osiandri Antisturmius alter. Tübingen 1580.

Ap. I, II, III, IV, 1, 2, 3, 4: Jo. Sturmii Antipappi tres ... (Genevae) 1579.

Jo. Sturmii quarti Antipappi tres partes priores. Neustadt 1580.

Jo. Sturmii Pappus elenchomenus primus, Antipappi quarti pars quarta. Neustadt 1581.

Ar. 1570: Aristoteles Rhetoricorum libri III. Straßburg 1570. Mit Scholien von Sturm.

Card.: Epistola de emendanda ecclesia, ad cardinales caeterosque viros ad eam consultationem delectos. Straßburg 1538.

Class. epp.: Classicarum epistolarum libri III, sive scholae Argentinensis restitutae. Straßburg 1565. Vormbaum, pag. 678 ff.

Commonitio: Jo. Sturmii commonitio oder Erinnerungsschrift. Einer christlichen Bürgerschaft zu gutem in teutsche Sprache gegeben .... Neustadt 1581.

C. R. = Corpus Reformatorum. Ph. Melanchthonis Opera, ed. C. G. Bretschneider et H. E. Bindseil. Hal. Brunsv. 1854—60.

C. R. Calv. = Corpus Reformatorum. J. Calvini Opera ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuß. Brunsv. 1863 ff.

Def. I, II, IV, 2: Jo. Pappus Defensiones duae ... Tübingen 1580. — Jo. Pappi Defensiones quartae partes tres priores. Tübingen 1581.

Part. dialect.: Partitiones dialecticae. Libri IV. Straßburg 1560.

univ. rat. elocut.: de universa ratione elocutionis rhetoricae libri IV. Straßburg 1576.

Erasmus: De morte reverendissimi principis domini Erasmi Argentinensis episcopi, aliquot epistolae. Straßburg 1569.

Fecht Joa.: Historiae ecclesiasticae saeculi decimi sexti supplementum, constans epistolis theologorum ad Marbachios. Francof. et Spirae 1684.

Fournier-Engel (zitiert F.-E.): L'université de Straßbourg et les académies protestantes françaises. Paris 1894. (Quellensammlung.)

Hallb.: Johannis Sturmii de institutione scholastica opuscula omnia. Jena 1730. — Die in diesem Sammelwerk abgedruckten Schriften St.'s sind, soweit sie nicht Vormbaum bringt, unter Hallb. zitiert.

Hauenreuter: Jo. Lud. Hauenreuter, Adagia classica, scholis Argentinensibus digesta. Straßburg 1573. Vorrede von Sturm.

de imit.: De imitatione oratoria libri tres cum scholis eiusdēm autoris, antea nunquam in lucem editi. Straßburg 1574. (Unpaginiert.)

Schol. Lau.: Scholae Lavinganae. Straßburg 1565. Vormbaum, pag. 723 ff.

Liber acad.: Ad Philippum comitem Lippianum, de exercitationibus rhetoricis, liber academicus. Straßburg 1565, 1575. (Unpaginiert.)

de litt. lud.: de litterarum ludis recte aperiendis liber. Straßburg 1538. Vormbaum, pag. 653 ff.

nobil. litt.: Nobilitas litterata ad Werteros fratres 1549. Straßburg. Hallb. pag. 27 ff.

Onomasticon: Onomasticon latino-germanicum, in usum scholae argentin. collectum a Theophilo Golio. Straßburg 1579. Vorrede von Sturm.

Part. orat.: In partitiones oratorias Ciceronis dialogi IV. 1539. 1545. Straßburg.

poet. vol.: Poetica volumina sex cum lemmatibus J. Sturmii. Straßburg 1565. Mit Vorrede von Sturm.

Prolegg.: Joh. Sturmii Prolegomena .... Zürich 1556. — Hier auch: de educatione principis ad Guil. ducem Juliacensem. Hallb. pag. 1 ff.

Ling. lat. resolv.: Linguae latinae resolvendae ratio, tradita in celebri Reipublicae Argentoratensis academia anno 1573, et nunc primum in lucem edita per Joh. Lobartum. Straßburg 1581.

Richel: Sturm an Josias Richel: Straßburg, 24. August 1567. Gedruckt bei Hallb.: Dissertatio de meritis Johannis Sturmii, pag. 20.

Ep. an Sadolet: Epistolae de dissidiis religionis, Jacobi Sadoleti, Jacobi Omphalii, Jo. Sturmii. Straßburg 1539.

de statibus: De statibus causarum civilium universa doctrina Hermogenis ... explicata a J. Sturmio. Straßburg 1575.

adv. Turcas: De bello adversus Turcas perpetuo administrando, ad Rudolphum II. Imp., commentarii sive sermones tres. — edd. Reusner. Jena 1598. — Ebenda zwei Prologe Sturms [Sagatus (1577) und Loricatus (1578)]. — De bello adversus Turcas libellus epitomicus. — Epistolae J. Sturmii de turcico bello perpetuo administrando. — Beides: Jena 1598.

Vormbaum: Reinh. V.: Evangelische Schulordnungen. Bd. I: Die evangelischen Schulordnungen des 16. Jahrhunderts. Gütersloh 1860. — Hier Sturms wichtigste pädagogische Schriften in der Beilage, pag. 653 ff.

Vortrab: Jo. Sturmii Vortrab. Wahrh. und bestendiger Gegenbericht wider J. Andree Schmidlins ungründtl. Lesterbericht. Neustadt 1581.

Z. Epp = Zanchi (Hieron.). Epistolarum libri duo. Hanoviae 1609.

Eine vollständige Bibliographie des theologischen Kampfes Sturms 1578—1581 gibt: Jac. Wilh. Feuerlin. Bibliotheca symbolica evangelica Lutherana. Nürnberg 1768. pag. 199 ff.

2. Ungedruckte Quellen.

Chrysostomus. Sturms Vorlesung über Chrysostomus. V. E. XIV. — Auch Th. A. 32. Marbachs Antwort 1572, pag. 100 f. (gekürzt).

Decoena 1561. Sturms Abendmahlsbekenntnis. V. E. XIV. — Auch Th. A. 32. Marbachs Antwort 1572, pag. 93 ff.

D. M. = Diarium Marbachii Th. A., das sehr inhaltreiche Tagebuch des Kirchenkonventspräsidenten. Mit Unterbrechungen von Ende 1552—1556 reichend.

Interim. = Auszug aus dem Protokollbuch von Rh. XXI., das Interim betreffend. Th. A.

K. St. = Korrespondenz Sturms. Th. A. Abschriften aus Ms. Paris.

M. O. = Mandate und Ordnungen. St. A.

Ms. Paris. = Die im Vorwort erwähnten, im Besitz des Herrn Pfarrer Schmidt zu Paris befindlichen Abschriftenbände Karl Schmidts.

Rh. XXI = Protokollbuch von Rät und Einundzwanzig. St. A. Über diese Behörde vgl. pag. 22. Anm. 1.

St. A. = Stadtarchiv Straßburg.

Th. A. = Thomasarchiv, zurzeit im St. A. Die einzelnen Nummern (Th. A. 32) beziehen sich auf die einzelnen Faszikel.

Th. B. = Thesaurus Baumianus. Briefabschriften aus der ersten Straßburger Reformationszeit, gefertigt von Joh. Wilh. Baum. Straßburg, Landes- und Universitätsbibliothek.

V. E. = Varia ecclesiastica. 16 Bände. Th. A.

3. Allgemeine Literatur.

Anrich: Die Straßburger Reformation nach ihrer religiösen Eigenart und ihrer Bedeutung für den Gesamtprotestantismus. Christliche Welt. Jahrgang 1905. Spalte 583, 602, 630.

Barth: Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung VIII. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. XXXIII. Jahrgang. N. F. VIII. Leipzig 1909, pag. 66 ff.

Baum Joh. Wilh. (zitiert Baum): Capito und Butzer, Straßburgs Reformatoren. Elberfeld 1860. 3. Teil von: Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche.

Baum Adolf (zitiert A. Baum): Magistrat und Reformation in Straßburg bis 1529. Straßburg 1887.

Bussierre, vicomte M. Th. de: Histoire de développement du protestantisme à Strasbourg et en Alsace. Strasbourg 1859.

Boßler: In K. A. Schmids Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, Bd. IX, pag. 311 ff.

Engel Charles: L'école latine et l'ancienne académie de Strasbourg 1538—1621. Strasbourg 1900. (Zitiert: Engel, l'académie.)

Engel Charles: Das Schulwesen in Straßburg vor der Gründung des protestantischen Gymnasiums 1538. Programm des protestantischen Gymnasiums 1886. (Zitiert: Engel 1886.)

Derselbe: Das Gründungsjahr des Straßburger Gymnasiums 1538 bis 1539. Festschrift des protestantischen Gymnasiums zu Straßburg. Straßburg 1888.

Vgl. Fournier-Engel unter Nr. 1.

Eckstein: Vortrag über Joh. Sturm auf der 24. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Heidelberg 1865. In: Neue Jahrb. für Philologie und Pädagogik, 2. Abtlg., 1866, pag. 6 ff.

Handschriftenproben des 16. Jahrhunderts. Herausgegeben von Dr. Joh. Ficker und Dr. Otto Winckelmann. Straßburg 1905. (Zitiert: Handschriftenproben.)

Horning Wilh.: Dr. Johann Marbach. Straßburg 1887. (Zitiert: Horning, Marbach.)

Derselbe: Dr. Johann Pappus. Straßburg 1891. (Zitiert: Horning, Pappus.)

Derselbe: Handbuch der Geschichte der evangel.-luther. Kirche in Straßburg unter Marbach und Pappus. Straßburg 1903. (Zitiert: Horning, Handbuch.)

Kückelhahn L.: Joh. Sturm, Straßburgs erster Schulrektor. Leipzig 1872.

Laas E.: Die Pädagogik des Joh. Sturm, historisch und kritisch beleuchtet. Berlin 1872.

Lang A.: Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie. Leipzig 1900. In: Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche; edd. N. Bonwetsch und R. Seeberg. 2. Bd., Heft 2. (Zitiert: Lang.)

Paulsen: Geschichte des gelehrten Unterrichts. 2. Aufl. Leipzig 1896, 1897.

Rathgeber Jul.: Straßburg im 16. Jahrhundert. Stuttgart 1871.

Raumer K. v.: Geschichte der Pädagogik, vom Wiederaufblühen klassischer Studien bis auf unsere Zeit. 4 Bände. 1. Aufl. Stuttgart 1842—45.

Röhrich Tim. Wilh.: Geschichte der Reformation im Elsaß und besonders in Straßburg. Straßburg 1830. 3 Teile. (Zitiert: Röhr., Gesch.)

Derselbe: Mitteilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses. Paris-Straßburg 1855. 3 Bände. (Zitiert: Röhr. Mttlg.)

Schmidt Charles: La vie et les travaux de Jean Sturm. Strasbourg 1855. (Zitiert: Schmidt, la vie.)

Strobel: Histoire du gymnase protestant de Strasbourg. Strasbourg 1838.

Trenß (und Ihme): Die luth. Kirche unter Dr. Marbach. In Delitzsch und Guerikes Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche, 1872, pag. 302 ff.

Derselbe: Zur Geschichte der Straßburger Kirche unter Dr. Marbach. In W. Hornings Beitr. z. Kirchengesch. des Elsaß. Jahrg. 1886.

Veil: Zum Gedächtnis Johannes Sturms. Festschrift des protestantischen Gymnasiums zu Straßburg. Straßburg 1888. pag. 1 ff.

Winckelmann O.: Straßburgs Verfassung und Verwaltung im 16. Jahrhundert. Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins. N. F. Bd. XVIII, pag. 493 ff. (Zitiert: Winckelmann, Z. f. G.)

Ziegler Th.: Geschichte der Pädagogik. 1. Bd., 1. Abt. des Handbuchs der Erziehungs- und Unterrichtslehre für höhere Schulen. Herausg. von Baumeister. 3. Aufl. München 1909.

Weitere Literatur über Sturm bei:

Ficker Joh.: Artikel Sturm in Haucks Real-Enzyklopädie.

Schmidt: la vie, pag. 332.

Einleitung.

1. Abschnitt.

Die Aufgabe.

Im Kampf zwischen Erasmus und Luther gestehen Humanismus und Reformation einander, daß sie nicht Geist von einem Geiste sind. Der kummervolle Lebensabend Melanchthons, das Schicksal seiner Anhänger reden erschütternd dieselbe Sprache. Und doch ist es das immer wiederkehrende Doppelwort von »Kirche und Schule«, das die Kirchenreformation begleitet[1]). Wurde hier nicht eine der reifsten Früchte des deutschen Humanismus: sein neuorganisiertes, neudurchdachtes Schulwesen von der Kirche mit Freuden aufgenommen? — Konnte diese Frucht, wenn sie vom Humanismus angeboten wurde, der Reformation unschädlich sein?

Es gilt, um diese Frage beantworten zu können, das humanistische Schulwesen daraufhin zu prüfen, wieweit in ihm kirchenfreundliche, kirchenfeindliche Mächte lebendig sind, und es gilt anderseits, um dieser Frage der der Schule willen, eine klare Anschauung von dem zu geben, was die neue Kirche der Reformation ihren

[1]) Die niederen (deutschen) Schulen fallen aus dem Rahmen unserer Betrachtung. Für uns handelt es sich nur darum, wie weit der Humanist sich in oder neben der Kirche zu behaupten weiß.

Grundsätzen nach von der Bildung verlangen konnte. Die Lösung dieser Aufgaben wird erstes Bedürfnis für eine Arbeit, die das Verhältnis von Kirche und Schule im 16. Jahrhundert darstellen will.

In engem Rahmen möchten wir dieser Fragestellung gerecht werden. Wir wählen die Reichsstadt Straßburg als Feld der Untersuchung.

Je mehr wir versuchen, die Ideen von Kirche und Schule zu erkennen und zueinander in Beziehung zu setzen, um so gespannter möchten wir auch die ungezwungene Wirklichkeit beobachten, in der Kirche und Schule ihr gemeinsames Dasein führen. Erst wenn man den Gedankenflug von Humanismus und Reformation wieder einfängt in die enge Alltäglichkeit des 16. Jahrhunderts — wenn man sieht, wie ihre prinzipiellen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, sich in ein ideelles Verhältnis zu setzen, einmal lebendige Fülle waren, von Menschen geglaubt, erhofft oder bekämpft mit aller Wandelbarkeit des Herzens — dann erst steht das Verhältnis von Kirche und Schule in geschichtlicher Treue vor uns.

So treten wir hinter die vieltürmigen Mauern Straßburgs, um hier die internationalen Fragen des Evangeliums und der Renaissance in ihrer lokalen Erscheinung und durch die Umständlichkeit der Wochentage, der Schulbücher, der Konvente und Ratssitzungen hindurch zu verfolgen. Alle theologische und pädagogische Systematik darf uns nur noch zu einem Lichtschein werden, der die schöne undogmatische Wirklichkeit durchdringt, ohne ihr die geheimnisvollen Schatten des Unerklärlichen zu nehmen[1]).

[1]) Wenn unsere Darstellung das prinzipielle Verhältnis von »Prediger« und »Orator« herauszuarbeiten versucht und schon hierbei das Spiel dieser Begriffe nicht zu der Notwendigkeit der Straßburger Ereignisse werden lassen will, so werden für die Gesamtgeschichte von Humanismus und Reformation unsere Ausführungen um so mehr von nur heuristischem Wert. Was in Straßburg aus

Wenn wir uns damit die Frage nach dem ideellen und dem praktischen Verhältnis zwischen Kirche und Schule Straßburgs gestellt haben, so treten für uns beide Institute sich gegenüber wie zwei elektrische Pole, zwischen denen Funken hin und her fliegen. Nur dort, wo diese Zeichen der Feindschaft oder der Freundschaft einander auslösen, und nur dort, wohin diese Funken ihr Licht werfen, beschäftigt uns das pädagogische und das religiöse Problem.

Da blitzen in Kirche und Schule neue Fragen auf und zeigen uns zugleich, welch wertvoller Schauplatz gerade Straßburg für unsere Untersuchung ist.

Die Schule Johannes Sturms, die in Straßburg uns entgegentritt, darf als eine klassische Schöpfung deutsch-humanistischer Pädagogik angesprochen werden. Je mehr sie aber zugleich innerlich verwandt ist mit den großen Schulschöpfungen Melanchthons, um so wertvoller wird auch ihr Charakter für die allgemeine Reformationsgeschichte. Sturm, einseitiger begabt als der praeceptor Germaniae, läßt die Entwicklung und die Bedeutung eines humanistischen Begriffes, der auch für Melanchthon von hervorragender kirchlicher Bedeutung ist, besser erkennen als dieser: den Begriff des vir bonus et doctus. Vom vir bonus et doctus erwarten beide die Beilegung religiösen Zankes.

Nach diesem vir bonus et doctus, d. h. nach ihrem sittlichen und wissenschaftlichen Ideal haben wir die Straßburger Schule vor allem zu fragen. Diesen, ihren Kern und Stern haben wir zu finden, denn von hier aus ergibt sich der Übergang von der Schule zur Kirche.

---

mannigfachsten Ursachen sich grundsätzlich sonderte, klärte und bekämpfte, das verwob und versöhnte sich im Leben unzählig vieler Humanisten-Theologen zu einer bald mehr bald weniger fruchtbaren Einheit. Zur Erkenntnis dieser Einheit möchte eine Darstellung der Straßburger Trennung Beiträge sammeln.

Es liegt damit nicht in unserer Absicht, die Schule Sturms als Schule und pädagogisch bewerten zu wollen. Wir wollen sie auch nicht betrachten innerhalb der Schulgeschichte[1]). Aber trotzdem müssen wir pädagogische und historische Fragen berühren.

Die historische Frage führt uns weniger in die Umgebung und zu den Vorgängern Sturms als in das Altertum. Der Humanismus predigt die Nachahmung, die Wiedergeburt der Antike. In der Antike, im Orator liegt das sittliche und wissenschaftliche Ideal Sturms. Diesen Orator gilt es zu zeichnen und in Beziehung zu setzen mit der Straßburger Schule — und Kirche. Was

[1]) Von beiden Gesichtspunkten aus, bald mehr von der systematisch-pädagogischen, bald mehr von der schulgeschichtlichen Seite aus, ist Sturms Pädagogik bisher geschildert. K. v. Raumer (hier und bei den folgenden Namen vgl. das Abkürzungsverzeichnis Nr. 3) greift als erster den Formalismus und die (römische) Gesinnung der Straßburger Schule an. Eckstein und Kückelhahn verteidigen Sturm. Laas bekämpft Kückelhahn und Sturm als Historiker und moderner Schulmann. Vortrefflich sind die sachlichen Ausführungen Boßlers. Paulsen und Ziegler müssen vom Standpunkt des Pädagogen Sturms Erziehungsideal in seiner formalistischen Tendenz skeptisch betrachten. — Indem wir versuchen, dies Ideal aus antiken Gedanken zu verstehen und es in seiner Verwirklichung bis in den Kirchenkampf (über die Hörsäle hinaus) zu verfolgen, hoffen wir, ihm mehr Inhalt geben zu können. In verwandtem Sinne, doch ohne längeres Verweilen, reiht schon Barth Sturms Pädagogik in die deutsche Reformation ein. — Das Straßburger Schulleben mehr in seiner anschaulichen Lebendigkeit schildern Strobel, Veil und Engel, doch macht es sich bei letzterem spürbar, wie unmöglich es ist, die Straßburger Schulgeschichte von der Kirchengeschichte abzusondern. — Fournier-Engel gibt eine inhaltsreiche, aber nicht ganz glücklich ausgewählte Aktensammlung für das erste Jahrhundert der Sturmschen Schule und Akademie. — Eine Biographie Sturms bringt Karl Schmidt, die, fast durchweg zuverlässig, ein lebendiges Bild des Rektors zeichnet. Sie ist die unentbehrliche Grundlage jeder Sturmforschung. Dazu der Artikel »Sturm« von Joh. Ficker in Haucks Realenzyklopädie.

wurde »wiedergeboren« vom Altertum, um der Reformation zu helfen?

Nur anzudeuten haben wir neben dieser wichtigsten Frage, in welcher humanistischen Tradition Sturm durch Entwicklung und Erziehung steht. Es ist diese Tradition, als Ganzes gesehen, für unsere Untersuchung zu einförmig und in der für uns wesentlichen Frage nach dem kirchlichen Wert des oratorischen Humanismus zu wenig differenziert, Sturm auch ihr gegenüber zu wenig originell, als daß wir hier uns tiefer einlassen dürften.

Nur mit einem Manne, und wieder mit Melanchthon, haben wir den Straßburger Rektor zu vergleichen. Arbeiten sie doch beide an dem Problem, den Humanismus für die neue Kirche der Reformation fruchtbar zu machen. Bei aller Ähnlichkeit beider Geister weicht Sturm hier aber in einem Punkte von dem Wittenberger ab: Er faßt das Ideal des Orators antiker auf als Melanchthon.

Dies führt uns zur pädagogischen Seite unserer Aufgabe. Es handelt sich um die Frage, wie weit bei Sturm der oratorische Gedanke des Universalmenschen bestehen bleibt neben der pädagogischen Forderung einer klaren, sachlichen, fachwissenschaftlichen Erziehung. Für die Kirche heißt dies: Wie weit bezieht die Schule die Lehre vom Gotteswort, die Theologie ein in die allgemeine Bildung, — um damit dem Gedanken des allgemeinen Priestertums sich zu nähern? Für die Schule bedeutet es: Wie weit wird Sachunterricht getrieben? Wir werden erkennen, wie gerade Sturms Tendenz, auf formalistische Weise Sachunterricht zu geben, dem Versuch, den Schülern universale Bildung beizubringen, entspringt und zugleich in der Welt des Redners heimisch ist.

Neben dies pädagogische Problem der rerum cognitio tritt die gleichfalls pädagogisch wertvolle Frage nach der Gesinnung, zu der Sturms Schüler erzogen wird.

Sie zeigt uns den Weg zum religiösen Leben, zugleich aber auch den Weg zum Staat. Es ist soziale Gesinnung, die Sturms Humanismus pflegt.

Offen darf deshalb der Staat ihm entgegenkommen. Skeptisch aber muß er sich dem Problem des Universalmenschen gegenüber verhalten.

An der Fachausbildung des einzelnen hat nicht nur die Kirche, hat auch er, der Staat, ein Interesse. Die Reformation steigert seine kulturellen Aufgaben ungemein. Er nimmt die Pflicht auf sich, das geistige Leben zu regeln. Da bedarf er der kompetenten Fachmänner, der Ordnungen gerade auf geistigem Gebiet.

Die Obrigkeit Straßburgs wird uns über Kirche und Schule als die ordnende Macht erscheinen[1]). Wir müssen sie unmittelbar in unsere Untersuchung einbeziehen. Die Ideen von Kirche und Schule erhalten durch ihre Hand die praktische Ausgestaltung. Der Machtkampf um die Gedanken des Evangeliums, der Antike, wird oft ein Machtkampf um die Organisation. Hier finden wir den unmittelbaren Übergang in die lebendige Wirklichkeit. Hier tritt politisches Geschick, Gevatternschaft, finanzielles Interesse, Charakter und Zufall auf den Plan.

Kirche und Schule setzen sich aber auch durch ihre Prinzipien in ein ganz bestimmtes Verhältnis zur Obrigkeit. Doch während hier die Schule sich stets gleichbleibt, ändern sich die Gedanken der Kirche.

Wir haben hier eine Ideenentwicklung von bedeutsamem Interesse zu schildern, aber wir haben, wie bei der Schule, so auch jetzt bei der Kirche auszugehen von einer mehr systematischen Schilderung ihrer Grundsätze, d. h. von einer Darstellung des Christentums, auf dem sie zu Beginn der Reformations-

[1]) Für die Straßburger Verfassung im 16. Jahrhundert maßgebend O. Winckelmann, Z. f. G.

zeit sich aufbauen, mit dem sie der Schule entgegenkommen kann.

So zart sind diese Grundsätze, daß für Straßburg erst ein Jahrzehnt vergehen muß, eh sie die Kraft entwickeln, sich in einem geordneten Kirchenwesen auszuprägen. Und erst dann, d. h. bei geklärten Organisationsformen, kann man sicher über das Verhältnis von Kirche und Schule sprechen, findet die Schule ein Recht oder Unrecht für ihre Stellung in den späteren Kampfjahren. Erst in das Jahr 1534 fällt die Organisation der Straßburger Kirche.

Es ist Butzers praktischer biegsamer Sinn, und Jakob Sturms, des Stettmeisters, politischer Geist, die hier vor allem einflußreich werden — zuerst sich fördernd — dann sich befehdend.

Für die Kirchengeschichtsschreibung Straßburgs ist diese Entfremdung beider Männer und die immer stärker werdende Neigung Butzers zur Ausbildung einer korrekt organisierten Kirche von Einfluß gewesen. Für die liberalen Historiker erlahmt hier das Interesse, für die orthodox lutherischen ist diese Epoche als die des Zwinglianismus und Kalvinismus minderwertig. Ungleich wichtiger muß sie für uns werden, denn gerade in dieser Zeit (1538) findet die Schule durch Johannes Sturm ihre klassische Gestalt[1]).

[1]) Grundlegend für die Straßburger Kirchengeschichte bleibt Röhrich, in seiner »Geschichte« und seinen »Mitteilungen«. Die beiden Führer unter den Theologen (Kapito und Butzer) schildert J. W. Baum, allerdings ausführlich nur bis 1530. Seine persönliche liberale Gesinnung ist die Stärke und Schwäche seiner Arbeit. Bei weitem unwissenschaftlicher verfährt die lutherische Richtung: Trenß, Horning, die polemisch für die Lutheraner Straßburgs (Marbach und Pappus) eintritt, doch bringt vor allen Dingen Horning wertvolles Material. — Unbrauchbar, soweit er selbständig vorgeht, ist der katholische Bussierre. So urteilt auch Ad. Baum in seiner Untersuchung über das Verhältnis der Obrigkeit zur Straßburger Reformation. — Sehr spürbar

So muß unsere Darstellung versuchen, die Lücke der Literatur, wenn auch nicht auszufüllen, so doch zu überbrücken, und es gesellt sich zu der Aufgabe, Grundsätze, Organisationen und anschauliche Wirklichkeit zu schildern, die neue und über das engere Thema scheinbar hinausgehende, der kirchlichen Entwicklung von 1534 an ein besonderes Interesse zuzuwenden.

Schon in dem Augenblick, da Sturm 1538 seine Schule organisiert, sind in der Straßburger Geistlichkeit Gedanken lebendig, die das Kirchengebäude von 1534 stürzen sollen. Das Gymnasium fügt sich in einen Rahmen ein, der der Vergangenheit preisgegeben ist. Es vollzieht sich in der Kirche allmählich ein Umschwung, der schließlich zu einer veränderten Reaktion zwischen Kirche und Schule führen muß. Die Schule tritt der Kirche feindlich gegenüber. Von 1561 bis 1581 wogt der Kampf hin und her, um mit der Niederlage Sturms zu enden.

Die Schilderung dieses Kampfes würde in der Luft schweben, die Stärke des theologischen Gegners wäre unverständlich, wenn man nicht die lückenlose kirchliche Entwicklung verfolgen wollte, welche die Prediger schließlich zum Siege führt: zum Siege über die Schule — und über die Obrigkeit.

So müssen wir von den Organisationsjahren der Kirche an (1530—1534) die Trias: Kirche, Schule und Obrigkeit in ihren gegenseitigen Beziehungen verfolgen und dabei der Kirche als der sich verändernden Größe die Führung überlassen. Sie bietet uns ein überaus buntes

---

ist nach wie vor der empfindliche Mangel einer Butzermonographie, die jedoch, was die Theologie des Reformators anbetrifft, durch Lang vorzüglich vorbereitet ist. — Anrich setzt die Straßburger Reformation in Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung ihres Zeitalters. — Wertvolles Material (und Literaturnachweise) bieten die Handschriftenproben. — Unberücksichtigt bleibt das einseitige Hausbuch Rathgebers.

Bild. Denn, wenn schon oft darauf hingewiesen ist, welche Bedeutung die Butzersche Theologie für die Entwicklung von Zwinglis Lehre zum Kalvinismus gewonnen hat, so muß es von doppeltem Interesse sein, an der Quelle Butzerscher Kirchenarbeit (in Straßburg selbst) zu beobachten, wie hier ein anfangs zwinglisch gedachtes Kirchenwesen hinüberstrebt zu kalvinischen Formen, indem es gleichzeitig lutherische Elemente aufnimmt. Man gewinnt eine Anschauung von der Biegsamkeit der kirchlichen Ideale in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Das Luthertum siegt in Straßburg. Aber auch dies Luthertum ist noch Wandlungen unterworfen. Philippistische Gedanken treten auf (Konkordie 1563), und erst nach einem Umweg über den Flacianismus erscheint die strenge Orthodoxie mit der Lehre von der Ubiquität.

Sturm stellt sich mit seiner Schule dieser Entwicklung konservativ gegenüber. Doch auch bei ihm läßt sich ein Wechsel in der Schattierung seiner Religiosität wahrnehmen. Er folgt, von Butzer ausgehend, der deutschreformierten föderalistischen Theologie, zu der ihm sein Humanismus die unmittelbarsten Anregungen gibt.

Wie mannigfaltig wird damit das religiöse Leben, in das die Straßburger Schule sich einfügt — bald um es zu befruchten, bald um eine kühle Ablehnung zu finden! Sie, das klassisch-humanistische Gymnasium, wird vor die bedeutsamsten Probleme der neukirchlichen Bewegung der Reformation geführt, um ihre Fähigkeit und Neigung zur Mitarbeit zu beweisen. Es erscheint gerechtfertigt, gerade Straßburg zu wählen, um Kirche und Schule des Reformationszeitalters in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu erkennen.

Wenn aber die in bedeutsamen Zügen kalvinistische Theologie Butzers in Straßburg vom Luthertum überwunden und damit zumal die Lehre von der P r ä d e s t i n a t i o n zurückgewiesen wird, — wenn anderseits

die Schule unterliegt mit ihrem melanchthonischen Ideal des vir bonus et doctus, so deuten sich hier von fern die letzten Fragen an, über denen unsere Erzählung sich aufbaut.

Der Gedanke der Prädestination, der Gedanke einer weltfrohen Bildung müssen in dem Rektor Johannes Sturm vor einer Kirche zurückweichen, in deren Dogmen, wie verknöchert auch immer, durch christozentrische Mystik Gott vor der Spekulation geschützt werden soll. Wir werden erkennen, wie es das Gebiet der Ethik ist, auf dem die Lehre von der Prädestination und humanistische Bildung einander begegnen, — wie es der prinzipiell unspekulative und so oft quietistische Glaube des Luthertums ist, der diese Ethik in ihre Schranken weisen will — und mit ihr die Liebe.

Kirche und Schule Straßburgs stehen sich im letzten Kampfe gegenüber mit dem Ruf: hier Glaube, hier Liebe! Diese beiden Mächte sind es, die von Anfang an im Straßburger Kirchenleben miteinander um den Ausgleich ringen. Wer ist der größeste unter ihnen? Je nach der Antwort, die gegeben wird, gestaltet sich das Verhältnis zwischen Kirche und Schule.

2. Abschnitt.

Die Kirche Straßburgs vom Beginn der Reformation bis 1530.[1])

Zwei Männer haben wir schon als die ersten unter den Straßburger Reformatoren genannt: Jakob Sturm und Martin Butzer: jener das geistige Haupt der Obrigkeit, dieser der Führer unter den Predigern. Bezeichnend ist die Zweizahl: die senatorische Weisheit des Rates, die Glaubensglut der Geistlichen haben in wundersamem Verein dem neuen Evangelium Leben und Bestand in

[1]) Die in diesem Abschnitt gegebenen Daten beruhen zumal auf den Werken Baums und A. Baums.

der Reichsstadt gegeben. Wurde doch auch der Kampf um die Religion unmittelbar ein Kampf um politische Macht gegen die geistliche Obrigkeit des Bischofs und die exempten Enklaven des Klerus im städtischen Territorium.

Beide Männer aber, Sturm wie Butzer, sind keineswegs Schöpfer der reformatorischen Bewegung in der Stadt gewesen. Erst 1523 wird der Prediger als Flüchtling in ihren Mauern aufgenommen, erst 1524 tritt Jakob Sturm in den Rat ein[1]).

Matthäus Zell ist es, der Pfarrer zu St. Lorenz am Münster, der schon 1521 als erster das reine Evangelium predigt und 1522 verkündet: »alle Menschen seind Pfaffen, selbst die Weiber.« Im gleichen Jahre erscheint des Laien Matthäus Wurm Schrift vom Bann »und daß aller geistlicher Stand schuldig ist der weltlichen Obrigkeit zu gehorsamen, ob sie Christen wollen seyn.« Die Straßburger Obrigkeit selbst aber läßt Prediger und Bürgerschaft gewähren, wenn sie auch das Edikt des Wormser Reichstags in der Stadt publiciert.

Matthäus Zell ist es wieder, durch den der Magistrat zuerst zu einem entscheidenden Schritt getrieben wird. Als der Bischof gegen den Prediger vorgehen will, nimmt der Rat diesen in Schutz. Er läßt ihm und allen Leutpriestern ansagen: »ein jeder solle in seiner Kirche das Evangelium predigen mit der Wahrheit und niemand darum fürchten; der Rat wolle solchen beschützen und schirmen.« Zell aber erklärt in seiner Verantwortung an den Rat »daß er seine gnädigen Herren zu Richtern seiner Lehre bestimmt habe.« Der Erfolg ist ein obrigkeitliches Mandat vom 1. Dezember 1523 »daß auf allen

[1]) Jakob Sturm hat bis dahin dem katholischen Klerus angehört! Vgl. J. Bernays Z. f. Gesch. d. Oberrheins N. F. XX, 1905, pag. 348 ff.: Jakob Sturm als Geistlicher, pag. 355: St. verzichtet erst mit dem Übergang zur städtischen Verwaltung auf kirchliche Beförderung.

Kanzeln nur das heilige Evangelium und die Lehre Gottes gepredigt ... werden solle.«

Im gleichen Jahre (1523) beginnt der Kampf des Rates mit den Stiftern der Stadt[1]), die Geistlichen zur Annahme des Bürgerrechts zu zwingen. Und mag er hierbei auch aus rein politischem Interesse handeln — die oben genannte Schrift Wurms zeigt, daß ein solches Vorgehen zugleich auf dem religiösen Programm der Bürgerschaft stand. Als Sieger geht der Rat hervor. Abgesehen von Propst, Dekan und Kapitel des hohen Stifts müssen bis Lichtmeß (2. Februar) 1525 alle Geistlichen der Stadt das Bürgerrecht annehmen.

1524 und in den folgenden Jahren schreitet man ganz im gleichen Sinne, zum Teil gebeten von den Mönchen selbst, zu einer Säkularisation der Klöster. Hier, wie in den Stiftern, inventarisiert man den vorhandenen Besitz. Die Klostergefälle verwendet man zu Pensionen für die ausgetretenen Mitglieder, oder — sobald sie zu freier Verfügung stehen — für Almosen, Krankenpflege oder Schulzwecke. Ebenso müssen die Stifter ihre Almosengelder in eine gemeinsame, vom Rat verwaltete Kasse abliefern. In späteren Zeiten nimmt der Rat sich das Recht, die in den Papstmonaten fälligen Pfründen mit seinen Kandidaten zu besetzen. —

Der Rat anerkannt als Herr der Lehre! Der Rat anerkannt als weltlicher Herr auch über die Geistlichen! Der Rat auf dem Wege Herr über die finanziellen Kräfte kirchlicher Institute zu werden! — Das sind die Kennzeichen der Bewegung, in der die Bürgerschaft und mit ihr die Prediger stehen, als Jakob Sturm und Martin Butzer 1524 dienend in das Gemeinwesen eintreten.

Wir sehr beide Männer geeignet waren, durch ihre Persönlichkeit die Herren der Ereignisse zu werden, wird

[1]) Es gab vier Stifter: das hohe Stift (Dom), St. Thomas, Alt St. Peter, Jung St. Peter.

im Laufe unserer Untersuchung hervortreten. Jetzt soll uns vorerst der Name Butzers den Weg in die religiöse Entwicklung der Stadt weisen.

Zwei Namen unter der Geistlichkeit klingen bedeutungsvoll neben dem seinen: der Kapitos und der Hedios, beides Männer, die auch erst im Jahre 1523 die Stadt betreten. Mit ihnen hat Butzer in großzügiger Gemeinschaft des Geistes der Straßburger religiösen Eigenart ihren Stempel aufgeprägt, allerdings nicht ohne auch in ihnen Züge eigenen Geistes in schmerzhaft-fremder Gestaltung wiederfinden zu müssen: Hedio, ruhig und klar, sollte ihm nicht folgen, als er, sich selbst vertiefend, das kirchliche Recht der Obrigkeit korrigieren wollte. Kapito, der feingebildete Philologe, der Freund des Erasmus, einst Domprediger zu Mainz, — zum Schwermut neigend, — sollte dem Spiritualismus des Täufertums gegenüber sich allzu schwach und nachgiebig zeigen. Aber über allen drei Männern liegt der feine Hauch, den weitherzige Gesinnung dem Menschen gibt, mag sie auch an manchem Punkte seine Schwäche werden.

Es ist der Weg von Luther nach Zwingli, den sie die Stadt gehen heißen. Von hier aus werden sie schon im Jahre 1524 zu einer Auseinandersetzung mit dem Wittenberger Reformator gezwungen. Neben den schweizerischen Einfluß aber gesellt sich ein zweiter: der Einfluß der Mystik und der Wiedertäufer[1]).

Deutlich faßbar wird die Annäherung der Straßburger an Zwingli in der Sakramentslehre. Während Butzer hier ausgeht von Luthers Standpunkt, setzt mit dem Jahre 1524 die Schwenkung ein, nach der auch ihm und seinen Freunden schließlich das Wasser der Taufe, Brot und Wein des Abendmahls zu einfachen signa werden. Der Zusammenhang aber, in den für Butzer diese Wandlung tritt, erhält seine eigentümliche Be-

[1]) Das Folgende nach Lang.

leuchtung durch die Auffassung des Predigtamtes, des zweiten Gnadenmittels der Kirche neben den Sakramenten: Auch hier faßt Butzer den Akt der Predigt als solcher als etwas Äußerliches auf — damit er dem allwirksamen Walten des Geistes Gottes keine Fesseln anlege.

Diese Lehre von der Allwirksamkeit des Geistes Gottes und eng mit ihr verbunden die Erwählungslehre sind die Zentren der Straßburger Theologie im ersten Jahrzehnt der Reformation. Beide rücken in dieser prinzipiellen Bedeutung das Glaubensleben der Stadt dicht unter den Einfluß des großen Züricher Reformators. Aber indem sie sich für Butzer weniger aus philosophischer Spekulation nähren, sondern ihn vielmehr die mystische »Theologie des Geistes« treibt und geradezu zaghaft macht gegenüber jedem Menschenwerk (Sakrament, Predigtamt) im religiösen Leben, werden doch in dem scheinbar zwinglischen Rahmen Werte festgehalten, die einer rationalistischen Auffassung des Glaubensstoffes entgegenarbeiten.

So ist es auch, wenn mit der ganzen späteren reformierten Kirche das Schriftprinzip energisch festgehalten wird und doch in der Auslegung der Schrift, wie im gesamten Glaubensleben dem Individuum im Namen des Geistes die größte Freiheit gelassen wird. Der letzte Spruch in Sachen des Glaubens »ist des heyligen geistes inn eins yeden gläubigen hertzen.« »Es ist gar viel kräftiger, was du selber von den Worten des Geistes fassest. Wer weiß auch was dir Gott wolle offenbaren.« »Wie kein Mensch für mich glauben kann, also kann auch nyemant für mich erkennen, was ich glauben soll[1].«

In diesem Sinne protestiert die Straßburger Kirche gegen Luther, als er unduldsam im Sakramentstreit

[1]) Butzer: Ein kurtzer warhafftiger Bericht von Disputationen usw. (mit dem Augustiner-Provinzial Träger). Straßburg 1524, Bogen G IIIb und O b. — Baum, pag. 365 ff.

seinen Glauben als den alleinig wahren hinstellen will, — als er sie warnt, ne lucem rationis pro spiritus luce habeant, und ihr mit seinem gewaltigen: »Nos enim fidei nostrae certi sumus« begegnet. Für die Straßburger ist alle Lehre, alle Erkenntnis nur Stückwerk. Um des Geistes, nicht um der ratio willen, mißachten sie alles Irdische, — auch die »fleischliche« Auffassung des Sakraments[1]).

Kein Wunder, daß solche Lehre, in der sich schweizerische Herbheit mit der Wärme und dem Enthusiasmus des Schwärmertums mischt, Widerhall findet in einer Stadt, deren ganzem Gehaben Züricher Gebaren aufs nächste steht, und deren freiheitlicher Sinn sie zu einem Hort flüchtender Sektirer aller Lande werden läßt. Jeden einzelnen in der Bürgerschaft ergreift die religiöse Bewegung, und die Schar der gläubigen Laien treibt die Laienobrigkeit weiter auf dem Wege der Reformation.

Schon im Jahre 1524 handelt der Rat unter dem Einfluß bürgerlicher Unruhen, als er das Aufstellen von Reliquien verbietet, Altäre durch Tische ersetzt, die »ärgerlichsten« Bilder entfernt. Ja, schon in diesem Jahre hebt man die fünf »Kriegsmessen« auf.

Der Kampf um die völlige Abschaffung der Messe ist es, der schließlich die Reformation in Straßburg zum vollen Siege führt. Aber bezeichnend für die außerordentliche Behutsamkeit des Magistrats ist es, daß und wie diese Abschaffung erst am 20. Februar 1529 stattfindet. Nach dem jahrelangen Drängen der Bürgerschaft wird hier in männlicher Reife und Besonnenheit das Für und Wider den versammelten 300 Schöffen durch das ganze Stadtregiment vorgelegt. Das »Mehr« erkannte gegen die Messe.

»Da griff der Ammeister, der noch einzig nach alter Sitte bedeckt geblieben war, an sein Barett, lüftete es

[1]) Luther an Kasel: 29. XI. 1528 bei: Th. Kolde. Analecta Lutherana, Gotha 1883, pag. 70. — Baum, pag. 399.

und sprach: ‚Bei Schöffen und Ammann einer löblichen Freien und Reichsstadt Straßburg, die Messe ist aberkannt'[1]).«

Die Republik hatte sich evangelisch erklärt. Die »Gemeinde« Straßburgs, Prediger, Bürgerschaft, Magistrat, hatte durch ihr »Regiment« über ihren religiösen Willen beschlossen. Sie konnte jetzt daran gehen, sich zu einer evangelischen »Kirche« zu konstituieren — soweit ihre freiheitliche Grundstimmung und der individualistische Zug ihrer Glaubenslehre dies zuließ.

Schon im folgenden Jahre (1530) wird ihr durch äußerliche Umstände ein Schritt aufgezwungen, der in ihren Mauern kirchenbildenden Tendenzen entgegenkommen muß: Auf dem Reichstag zu Augsburg überreicht sie neben den niederdeutschen Protestanten ein eigenes Bekenntnis, zugleich im Namen von Memmingen, Lindau und Konstanz. Öffentlich wird an offizieller Stelle erklärt, was in Straßburg christlicher Glaube sei[2]). Von diesem Bekenntnis, der sog. Vierstädtekonfession oder Tetrapolitana, haben wir auszugehen, wenn wir den Ausbau der Straßburger Kirche schildern wollen.

---

[1]) Baum, pag. 449. — Der »Ammeister« jährlich gewählt aus den zünftigen Ratsherrn ist »Oberhaupt des Gemeinwesens«. Er führt den Vorsitz bei »Rat und XXI« (Rh. XXI.) und bei den »XIII«. Rh. XXI sind die »eigentlichen Träger der Staatsgewalt«. — Neben dem Ammeister stehen vier adelige »Städtmeister«, gewählt auf zwei Jahre, aber nur je zwei Vierteljahre im Amt. — Von den 20 Zünften der Stadt hat jede 15 (= 300) Schöffen. Winckelmann, Z. f. G. pag. 603 f., 516, 525.

[2]) Schon 1528 fertigt Kapito im Namen der Geistlichen ein Bekenntnis für eine Vermittlungskommission des Bischofs. Baum, pag. 428 ff., 582.

3. Abschnitt.

Das Schulwesen Straßburgs bis 1530 und die Entwicklung Johannes Sturms.

Auf dem gleichen Reichstage zu Augsburg, auf dem die Tetrapolitana den Glauben Straßburgs bekennt, rechtfertigt sich die Stadt auch über die vorgenommenen Veränderungen in den Kirchengebräuchen und schildert in diesem Zusammenhang den Zustand ihres Schulwesens[1]). Hand in Hand mit der Kirchenreformation geht die Schulreformation! In dem Augenblick, in dem die Obrigkeit die Leitung der Kirche übernimmt, widmet sie sich auch der Regelung der Schulangelegenheiten!

Vor der Reformation war das Unterrichtswesen Sache der Geistlichkeit. Sie war es, die in den Stifts- und Klosterschulen die Erziehung der Jugend leitete. Wir sahen, wie mit der Reformation die Obrigkeit sich nach Möglichkeit zum Herrn über die Finanzkraft der geistlichen Güter macht. Alsbald versucht sie auch, diese für das Schulwesen zu verwenden[2]).

Wir werden für Sturms Schule darzulegen haben, wie weit dem gesamten Unterricht durch solche Maßregeln der kirchliche Charakter gewahrt bleibt. Zunächst genügen uns kurze Daten.

Seit 1523 hören wir nichts mehr von den vier alten Stiftsschulen der Stadt. Schon 1524 petitionieren die Prediger im engsten Anschluß an religiöse Fragen um

---

[1]) F. E., pag. 9, 1530, April. — Nach F. E. und Engel 1886 die folgenden Daten.

[2]) Es handelt sich hier zumal um die Verwendung der im Papstmonat fälligen Stiftspfründen. Eine Untersuchung über die Magistratspolitik in dieser Hinsicht fehlt. Th. A. Univ. 2 Nr. 1 enthält Akten dazu, von 1530 an. Nach Knod (vgl. Buch II. Kap. 3, Abschn. 3) ist Kapito der letzte durch päpstliches Breve ernannte Stiftsherr (1521). Unter Widerstand setzt 1529 der Rat Bedrotus in einem Papstmonat ein.

fromme, gelehrte Schulmeister. Dieser Bitte vom August folgt eine zweite im September. Am 8. Februar 1525 tritt eine Erläuterung hinzu, die in großzügigster Weise die Grundsätze ausführt, nach denen das Schulwesen fortan durch die Obrigkeit geregelt, durch Kirchengüter erhalten werden soll.

Diese Erläuterung der Prediger wird einer Viermännerkommission des Magistrats eingeliefert, in deren Mitte wir Jakob Sturm finden. Schon in ihr wird die Einsetzung einer ständigen obrigkeitlichen Behörde, der »Schulherrn« vorgeschlagen, deren Leitung der gesamte Unterricht in jeder Beziehung unterstehen soll. 1526 tritt diese Behörde zusammen, um 1528 endgültig organisiert zu werden. Auch ihr gehört Jakob Sturm an[1]).

Damit hat die Obrigkeit die Regelung der Schule in ihre feste Hand genommen. Die günstigen Folgen bleiben nicht aus, nachdem allerdings die großen Pläne von 1524/25 gescheitert sind.

Die »bescheidenen Anfänge der theologischen Fakultät« wie sie seit 1523 aus Privatvorlesungen Butzers sich entwickelt hatte und durch Lektionen Kapitos (Altes und Neues Testament), Hedios (Geschichte und Dogmatik) und anderer allmählich gewachsen waren, werden durch Berufung gelehrter Männer für lateinische, griechische, hebräische Vorlesungen ausgebaut. Gleichzeitig sorgt man auch für den niederen Unterricht, indem man zwei Lateinschulen eröffnet.

So kann jene Verantwortung von 1530 über die Änderung der Kirchengebräuche stolz auf diese beiden Schulen, auf Lektionen über Griechisch, Hebräisch, Mathematik, Poetik, Rhetorik und Jurisprudenz (im alten Klostergebäude der Predigermönche) und auf theologische Vorlesungen im Thomasstift verweisen.

---

[1]) O. Winckelmann, Z. f. G., pag. 609.

Uns muß zunächst der Charakter beider Lateinschulen fesseln. In ihnen ist der Humanismus vertreten, um dessen Stellung in der Kirche Sturms Schule in kommenden Zeiten fechten sollte. Die Namen ihrer beiden Rektoren: Otto Brunfels und Johann Sapidus kennzeichnen ihre wissenschaftliche Richtung[1]).

Beide Männer sind Söhne des elsässischen Humanismus, wie Dringenberg, Wimpheling, Gebweiler ihn vertreten. Beide haben, der Zeit und dem Einfluß des einzigen Erasmus folgend, die engen und biederen Grenzen, die der Rektor von Schlettstadt (Dringenberg 1441 bis 1477 Rektor) seiner Wissenschaft gezogen hatte, überschritten. Aber doch gerade in dem Punkte, der für uns vor allem andern wichtig ist, da in ihm die Richtung der Schule auf die Kirche ihren Ausgang findet, — gerade in dem Punkte stehen sie fest in einer Tradition, die durch des Erasmus Einfluß nur im gleichen Sinne befruchtet werden kann, in dem schon Dringenberg seinen Humanismus erfaßte.

Es handelt sich hier um das Verhältnis der humanistischen Schule zum moralischen und religiösen Leben ihrer Zöglinge. Und hier ist es von Wichtigkeit, daß sowohl Dringenberg wie Erasmus in der Entwicklungslinie des niederländischen Humanismus stehen. Beide sind Schüler der Hieronymiten zu Deventer[2]).

Hier, unter den Händen der »Brüder vom gemeinsamen Leben« wurde seit der Mitte des 14. Jahrhunderts jene vita devota gelehrt, deren schlichte Frömmigkeit die »Nachfolge Christi« des Thomas a Kempis schildert.

[1]) Zum folgenden: J. Knepper: Das Schul- und Unterrichtswesen im Elsaß von den Anfängen bis gegen das Jahr 1530. Straßburg 1905.

[2]) Vgl. den Artikel von Hirsche (Karl) in Herzogs Realenzyklopädie. 2. Auflage, Brüder des gemeinsamen Lebens. (Bd. II, pag. 678—760). — Über den niederländischen Humanismus: Alphonse Roersch. L'humanisme belge à l'époque de la renaissance, Bruxelles 1910; hier für unsere Stelle: pag. 9, 34.

Und hat auch diese religiös-sittliche Jugenderziehung der fratres bonae voluntatis keinen unmittelbaren Zusammenhang mit dem erwachenden Humanismus des 15. Jahrhunderts, so sollte sich doch alsbald die moralische Gesinnung der Hieronymiten aufs engste mit dem humanistischen Studium verbinden. Ja, es wird geradezu zum Problem niederländischer Renaissance, die vom Mittelalter ererbte Glaubensinnigkeit der Brüder vom gemeinsamen Leben mit den klassischen Gedanken des Altertums zu verbinden.

Diese Problemstellung bringt Dringenberg mit nach Schlettstadt. Diese Problemstellung führt in den Niederlanden selbst zu immer reiferen Lösungen. Und wie im Elsaß Wimpheling und Gebweiler an ihr arbeiten, so tuen es im Norden der ungleich genialere Agricola, Rudolph von Langen und vor allem Erasmus. Unter dem Einfluß dieser Richtung stehen Sapidus und Brunfels in Straßburg, steht Johannes Sturm, als er in die Reichsstadt einzieht. Mit dieser Problemstellung werden wir selbst seine Schule prüfen müssen, um daran ihren religiösen und kirchlichen Gehalt zu erkennen.

Wir dürfen, dank dieser einheitlichen Tradition, davon absehen, neben Sturms Schule die des Sapidus und Brunfels eingehend zu schildern. Indem wir den Entwicklungsgang unseres Sturms zeichnen, tritt uns das für unsere Aufgabe wesentliche Moment: die moralische Färbung des Humanismus, so wie er auch in den beiden Straßburger Lateinschulen von 1528 lebendig war, klar vor Augen.

Als Sohn Wilhelm Sturms, Rentmeisters der Grafen von Manderscheid, wurde Johannes am 1. Oktober 1507 zu Schleiden in der Eifel geboren.

Schon nach kurzem Unterricht in der Heimat tritt er in der Schule zu Lüttich unter den Einfluß der Hieronymianer. Findet er hier bereits nahe Berührung mit dem Humanismus, so daß ihm später das Lütticher

Gymnasium als Vorbild für den Ausbau des seinen dienen kann, so wird doch erst mit seiner Übersiedlung nach Löwen (1524) und seinem Eintritt in das dortige collegium trilingue der völlige Übergang in den Kreis der erasmitischen Schule vollzogen[1]).

Dieses Collegium, von Erasmus selbst ins Leben gerufen (1518), von ihm gehegt und gepflegt, und selbst vom fernen Basel her noch mit Liebe verfolgt, will bei aller Pflege des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen sich fernhalten von der Obszönität antiker Dichter- und Rhetorenkunst: Die Sprachstudien sollen an ihm in einer Weise betrieben werden, daß die Zöglinge nicht minder zungenfertig als fromm und gesittet werden. Marius Marvillanus ist Präsident des Kollegiums zu Sturms Zeiten (1526—1529). Gerade ihn lobt Erasmus wegen einer Übersetzung des Chrysostomus, der zu jenen Autoren gehöre: quorum oratio non minus Christum spirat quam Demosthenem: Christus und die Eloquenz sind die beiden Ideale, unter denen sich Sturm entwickelt[2]).

Die gleiche Luft wie im collegium trilingue zu Löwen weht auch durch die Lateinschulen der Stadt Straßburg. Daß Sturm in einer Weise (durch außergewöhnliche Betonung der Eloquenz) sowohl die Grundsätze seiner alten Lehranstalt, des Collegiums, wie auch die seiner Straßburger Vorgänger schärfer ausarbeitet, mag durch seine persönliche Eigenart wie durch die Einflüsse bedingt sein, die ihn nach seinem Wegzug von Löwen erwarteten.

Er wendet sich nach Paris (1529) und lernt damit den französischen Humanismus kennen. Stärker als in den Niederlanden sind hier Kräfte italienischer Renaissance lebendig. Aus dem formgewandten Volke der

[1]) Nève, Mémoire historique et littéraire sur le collège des trois langues à l'université de Louvain, Bruxelles 1856.

[2]) Nève, l. c. pag. 295, 309 f.

Franzosen ersteht der große Meister formalistischer Redekunst: Wilhelm Budäus. Unter seinen Augen setzt Sturms neue Wirksamkeit ein: Im collège royal besteigt er das Katheder, um die Dialektik der Aristoteles vorzutragen.

Nicht minder als das collegium trilingue in Löwen ist auch das (1530 gegründete) collège de France eine Pflegestätte der Sprache und zugleich der Gesinnung. Ein Gedicht dieser Zeit, entstanden in diesen Kreisen, mag solche Gesinnung ausdrücken, wenn es zugleich die Wiederkehr der Tugend und Christi feiert, mit der Gründung des Collegiums[1]).

Sturm aber tritt hier in Paris einer Bewegung näher, der zu dienen die Lateinschulen in Straßburg schon seit 1528 berufen waren, und die er in dem gleichen Jahre selbst in der Münsterstadt auf einer Durchreise hatte kennen lernen: der Bewegung der Reformation.

Im Beginn der 30 er Jahre begeistert zu Paris der Hofprediger Margaretens von Navarra: Gerhard Roussel, die gebildete Gesellschaft der Hauptstadt mit seiner schlichten Predigt von Christus[2]). Es ist die Zeit, da Franz I., des Papstes gewiß, beginnt, sich den Protestanten Deutschlands zu nähern, und unter dieser Konstellation die französische Reformation von neuem ihr Haupt erhebt. Auch Sturm gibt sich dieser Strömung hin, ja er scheint berufen zu sein, bald eine bedeutsame Rolle in ihr zu spielen[3]).

---

[1]) Bourilly im Bulletin de la société del 'histoire du protestantisme français. 1903: Jean du Bellay, les protestants et la Sorbonne 1529—1535, pag. 123. — Das Gedicht von Nicolas Bourbon 1533.

[2]) Charles Schmidt: Gérard Roussel: predicateur de la reine Marguerite de Navarre. Strasbourg 1845.

[3]) Karl Schmidt, Die Unionsversuche Franz' I. In Niedners Zeitschrift für historische Theologie, Leipzig 1850, I. Bd. — Bou-

Der französische Hof sucht, offiziell Fühlung mit der geistigen Bewegung des Nachbarlandes zu gewinnen. Er bedarf eines Vermittlers und bedient sich hier zunächst des Arztes Ulrich Chelius, eines Freundes von Sturm. Die Unruhen der placards (1534) scheinen zwar alle Aussichten auf eine Versöhnung wieder zu nehmen, aber als der König 1536 von neuem an eine Anknüpfung denkt, wird jetzt Johann Sturm sein Vermittler.

Welch eine Stellung! Trotz seiner Jugend als Lehrer gefeiert und gesucht, begünstigt von der Schwester des Königs, geschätzt von den Brüdern du Bellay, scheint er einen Augenblick in seiner Überredungskunst das Mittel zu besitzen, Butzer, mit dem er seit 1533 im Briefwechsel steht, und Melanchthon für den Pariser Hof zu gewinnen. Wie gut paßt die pathetische Eindringlichkeit und der ideale Schwung dieser Briefe Sturms zu der geringen Einsicht, die er in die politischen Motive des französischen Königs und der deutschen Fürsten besitzt! Das Unternehmen verläuft im Sande.

Eine politische Rolle, in Sachen des Christentums gespielt von einem gebildeten Manne, — eine solche Rolle wie Sturm in Paris sie spielt — das ist ein Ideal wie es die Grundsätze seiner Eloquenz ihm vor Augen malen mußten. Eine Nachzeichnung der Schule Sturms wird uns dies verständlich machen. Von hier aus wird sich uns zeigen, ob er vielleicht eine solche Rolle auch als Kirchendienst auffassen konnte, und wiederum werden wir fragen müssen, ob die Kirche Straßburgs geneigt war, einen eloquenten Kirchendienst anzunehmen.

Brennend werden diese Fragen, als im Jahre 1536 Sturm einen Ruf des Straßburger Magistrats erhält, dem er im Beginn des Jahres 1537 folgt. Jetzt wird es sich

---

rilly, François Ier et les protestants. Les essais de concorde en 1535 In: Bulletin de la société du protestantisme français 1900, pag. 337 ff. und pag. 477 ff.

zeigen, wie weit seine intensive Betonung der Eloquenz geeignet ist, sich in die erasmisch-hieronymitanische Tradition der Straßburger Lateinschulen einzufügen, um zugleich mit dem Sprachstudium die sittlich-religiöse Erziehung zu verbinden. Hier liegt das Problem seiner S c h u l e , dessen Lösung unmittelbar auch die Stellung dieser Schule zur K i r c h e charakterisieren muß.

1. Buch.
Der Begriff und die Schule der sapiens et eloquens pietas.

1. Kapitel.. Die Grundfragen des Begriffs.

1. Abschnitt.
Die Kombination des Begriffs.

Von der Tatsache, daß die Menschen von Natur viele gemeinsame Fehler haben und wir als »Barbaren« geboren werden, geht der Pädagoge Sturm bei der Organisation seines berühmten Gymnasiums aus[1]). Rerum cognitio, orationis elegantia, religio sind ihm die Mittel, jenen vitia zu begegnen. Sie sind es, die die s a p i e n s e t e l o q u e n s p i e t a s[2]), das Ideal der Sturmschen Schule, verwirklichen sollen.

Lassen sich zwischen diesen drei Begriffen der Weisheit, Beredsamkeit und Frömmigkeit bestimmte Beziehungen erkennen, die maßgebend werden können für das praktische Verhältnis zwischen Kirche und Schule?

Es ergibt sich zunächst eine Zweiteilung: Der cultura litterarum (rerum cognitio, orationis elegantia) tritt die pietas gegenüber. Als Doppelziel des Unterrichts wird angegeben: pietas und sapientia[3]). Die Frömmigkeit aber ist der wichtigere Teil. Wenn s i e fehlt, ist keine

[1]) de l i t t. lud. pag. 653.
[2]) l. c. pag. 661.
[3]) l. c. pag. 660.

elegans ac liberalis institutio etwas nütze[1]). Es könnte nach solchem Grundsatz die Schule nur als ein Glied, als Helferin der Kirche erscheinen.

Aber es fehlt doch nicht an wichtigen Gedanken, die der »Bildung« und damit der Schule ihre besondere Stellung und Aufgabe zuweisen. Schon wenn man das Verhältnis von sapientia und pietas im Rahmen der speziellen Aufgaben eines humanistischen Gymnasiums betrachtet, verschieben sich die Werte. Denn dieses Gymnasium hat die Absicht, den homo literatus heranzubilden im Gegensatz zur ungebildeten Menge. Jetzt heißt es[2]): Alle Menschen müssen fromm sein, aber das unterscheidet den Gelehrten vom Ungelehrten: quod ratione (d. h. sapientia) atque oratione (eloquentia) praestet, und in diesem Sinne tritt die rerum cognitio und orationis elegantia der pietas gegenüber in den Vordergrund des humanistischen Unterrichts.

Und ein zweiter schwerwiegender Umstand kommt hinzu, der nicht nur die pietas in ihrer Abhängigkeit von der Bildung zeigt, sondern auch dieser Bildung ihre charakteristische Färbung gibt: Jene allgemeine Tatsache, daß wir von Fehlern behaftet und ungebildet geboren werden, erfährt in der Geschichte Wandlungen[3]). Jedes Jahrhundert hat seine eigenen Gebrechen. Aufgabe des Pädagogen ist es, diese jeweils zu finden und zu heben[4]). Welches ist nach Sturm das Grundübel seiner Epoche? Der Mangel an Eloquenz.

Wenn er die Leistungen seines Zeitalters überblickt, muß er gestehen, daß es an sapientia den Alten mindestens gleichkomme, ja — daß es in der pietas, dank Christentum und Reformation, die Heiden weit übertreffe[5]).

[1]) l. c. pag. 655.
[2]) l. c. pag. 661.
[3]) l. c. pag. 653.
[4]) Schol. Lau. pag. 729.
[5]) Liber acad. Bogen B IVb ff.

Aber dieser Glanz der Zeit ist gefährdet und trügerisch. Zwar alle, die sich um ihn verdient gemacht haben, bereiteten sich einen großen Namen, aber durch eine doctrina und nicht durch eine d i c e n d i ratio, wie sie die Römer und Griechen besessen haben. Nam illud concedendum est, amisisse nos eloquentiam[1]). Und dieser Verlust stellt alle Erfolge der sapientia und religio in Frage. Fehlt doch vor allem schon die erste Voraussetzung der Eloquenz: der sermo purus. Hieraus folgt für Sturm die barbaries aller Wissenschaften, der Ethik, der Medizin, der Jurisprudenz, der Theologie, ja auch der pietas[2])!

Jetzt ändert sich das Bild des Zeitalters völlig: Barbarei überall. Was der Aufschwung der Wissenschaften (auch der Theologie!) vor 50 Jahren gebracht hat, erscheint nur als Stückwerk, und schon schleichen neue Fehler heran — schlimmere als wir denken — wir, quorum vitiosissimum tamen fuit saeculum[3])!

Welch eine Bedeutung — und zugleich: welch einen Antrieb, sich der E l o q u e n z zu widmen — gewinnt damit die humanistische cultura litterarum! Um der sapientia willen tritt die eloquentia in den Vordergrund. Um der pietas willen gilt es, beredt zu sein. Die Kirche ist verloren — ohne Eloquenz! Und noch gesteigert wird diese Not der Kirche: Müssen doch die Gegner der Religion mit ihren eigenen Waffen (d. h. durch Beredsamkeit, Sturm denkt an die Jesuiten) geschlagen werden[4]).

So sieht Sturm Gründe genug für den Pädagogen der Zeit, gerade die Redekunst in den Mittelpunkt seiner Bemühungen zu stellen. Diese Gründe rufen ihm das

---

[1]) de a m i s s a pag. 2b u. 59b.

[2]) de i m i t. Scholien. Lib. II, cap. 4, Bogen K[1] ff. I[8] ff. und A c a d. e p p. pag. 721.

[3]) Schol. L a u. pag. 729.

[4]) ling. lat. r e s o l v. pag. 138.

dreifache Deest zu, an dem er sein Lebenswerk zu orientieren hat[1]): D e e s t enim nobis verborum copia, delectus atque facultas, d e e s t docendi ratio, d e e s t in rebus veris et magnis dicendi usus. Lehrstoff und Lehrmethode bedürfen einer Reform, um jene entschwundene Eloquenz wieder herbeizuführen. Zugleich aber v e r l a n g t diese Eloquenz jenseits der Schulmauern A n w e n d u n g in der Welt, im Leben — den u s u s in rebus veris et magnis. Und diese res magnae et verae werden einige Zeilen weiter definiert als die E c c l e s i a s t i c a iudicia: Das gewiesene Feld der Eloquenz sind die religiösen Fragen des Jahrhunderts — ist die Kirche. Von diesem Standpunkt aus hat sie nicht nur religiösen, sondern auch eloquenten Wert. Der Redner bedarf ihres S t o f f s, bedarf der religiösen Fragen, um sich wahrhaft als Redner auszubilden.

Wir sehen, wie sich aus der Dreiheit der sapientia, eloquentia und pietas die B e r e d s a m k e i t und die F r ö m m i g k e i t bedeutsam herausheben. Beide zeigen sich in stärkster Weise voneinander abhängig. Und wenn die Eloquenz zum Stichwort der humanistischen Pädagogik wird, so kann die humanistische S c h u l e sich nicht nur als Dienerin der K i r c h e empfinden, sondern in ihr (der Kirche) auch ein Mittel erblicken, den Höhepunkt der Bildung, die ars dicendi zu erreichen. Die Schule trägt Maßstäbe an die Kirche heran, die sie aus sich selbst und nicht aus dieser nimmt.

Was war dies für eine Bildung der Beredsamkeit, die solchen Schritt wagte? Diese Frage führt uns zurück in das klassische Altertum.

---

[1]) P r o l e g g. pag. 62.

2. Abschnitt.

Die Eloquenz (Aristoteles, Cicero, Hermogenes).

Drei Männer der Antike nennt Sturm immer von neuem als leuchtende Vorbilder der Eloquenz: Aristoteles, Cicero und Hermogenes. Jedoch diese drei Namen umspannen die Zeit von Alexander dem Großen bis Marc Aurel. 500 Jahre Geistesleben fluten zwischen ihnen. Können sie alle die gleiche Rhetorik vertreten[1])?

In ihrer Mitte steht Cicero, und Cicero ist es wieder, den Sturm mit seinem Zeitalter über alles preist, dem er gern seine Bildung verdankt[2]). Wir dürfen von seiner Charakteristik ausgehen, um zugleich seinen Vorgänger (Aristoteles) und seinen Nachfolger (Hermogenes) zu schildern.

Hier ist der tiefgehende Unterschied, daß der römische Konsul dem großen Griechen gegenüber einen anderen Geist der Weltauffassung wiederspiegelt. Schon die äußere Form der beiderseitigen Werke kennzeichnet den inneren Gegensatz: Aristoteles schreibt eine Rhetorik. Cicero schreibt (in seinen reifen Mannesjahren) Bücher vom Redner: d. h. der Grieche spricht sachlich über eine Disziplin, der Römer redet von einem Menschen. Und wie redet er! Bald stimmungsvoll, bald nüchtern, bald pathetisch. Er faßt die ganze Umgebung dieses Menschen: seinen Garten, sein Haus, seinen Staat und dessen Geschichte. Indem er aber zugleich auch in seinem größten

[1]) Vgl. zum folgenden: Hans von Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa, Berlin 1898. Die Bedeutung der dort geschilderten Kultur für den gesamten Humanismus erhellt aus dem Urteile Paulsens (Gelehrter Unterricht, 2. Aufl., I, pag. 60), daß Sturms Wort von den sapiens et eloquens pietas im Geist aller seiner humanistischen Zeitgenossen gesprochen ist. Sturm nennt die Namen seiner Vorbilder: Prolegg. pag. 39 u. 52 ff. Class. epp. pag. 691. An sie schließt er sich in seinem umfangreichen Werke univ. rat. elocut. an.

[2]) de litt. lud. pag. 673. Acad. epp. pag. 718.

Werke (de oratore) sich der lebendigen Dialogform bedient, kann er seine eigene Stellungnahme leicht hinter Rede und Gegenrede verbergen. Man fühlt wohl, wie es für Cicero Herzenssache ist, den idealen Orator in seiner allumfassenden Menschlichkeit zu predigen, aber indem er in wissenschaftlich-künstlerischer Weise spricht, verliert das erlebte Ideal auch in der Darstellung nicht die Irrationalität des Lebens. Und ebenso fordert es nicht so sehr nüchternen Verstand zum Verständnis, als lebendige Begeisterung zum Nacherleben. Cicero schwärmt von der Eloquenz. Aristoteles doziert ihre Technik: Rhetorik.

Dieser Gegensatz ist nicht unbewußt. Cicero steht in bewußter Kampfesstellung Aristoteles gegenüber. Das Schlagwort dieses Kampfes ist für den Römer: Wir wollen kein dissidium linguae atque cordis[1])! d. h. Cicero will Rhetor und Philosophen wieder miteinander vereinigen, wie es nach seiner Meinung in der vorsokratischen Philosophie der Fall gewesen ist. Cicero vertritt das Ideal einer Neosophistik.

Es war das Verdienst des Sokrates und seiner Jünger, eines Plato und eines Aristoteles, gewesen, die wahre Philosophie, das Denken über das Denken zu entdecken[2]). Daß sie den Rhetor zunächst aus der Philosophenschule vertrieben, das bedeutete, daß sie dem lärmenden Treiben der unmittelbaren Wirklichkeit, dem praktischen, rein irdischen Bedürfnis die Türe wiesen. Denn der Sophist hatte, Rhetor und Philosophen vereinend, den Jüngling unmittelbar für die Agora erzogen, auf der das Schlagwort herrscht und das Denken erschlägt — auf der nicht die Wahrheit sondern die Überredung siegt. Indem Plato und Aristoteles die Rhetorik in ein rein formales Gebiet verweisen, tritt an Stelle der sophistischen, überredenden Philosophie die forschende Philosophie, die an eine objek-

[1]) de oratore III, 16, 61.

[2]) Vgl. Windelband, Platon, Stuttgart 1900, pag. 65: Mit Sokrates vollzieht sich »die Wendung des Denkens auf sich selbst«.

tive Wahrheit glaubt, und indem die Beredsamkeit als praktische Kunst anerkannt wird, tritt sie als Dienerin ins Staatsleben und macht auf dem Gebiete theoretischer Disziplinen an Stelle einer pseudo-politischen Tugendlehre einer ethisch-politischen Wissenschaft Platz[1]). Damit aber ist für Cicero zugleich auch jenes bedauerliche dissidium cordis et linguae eingetreten. In ihm liegt der Gedanke, daß von einem gewissen Augenblicke an Geist und Wirklichkeit, das Denken und die vielgestaltige Welt der Erscheinung in Widerspruch treten. Es ist, als müßte das Denken weltfern sein. Aristoteles trieb reine Philosophie, und indem er damit dem konstruierenden Geiste sein Feld wies, eröffnete er den betrachtenden Sinnen das weite Neuland der Empirie. Je klarer das dissidium cordis et linguae erkannt ist, desto freier voneinander sind Geist und Sinne. Sie arbeiten getrennt, ein jeder aber mit voller Kraft.

Cicero dagegen steht der reinen Spekulation ablehnend gegenüber. Und so beweist er denn auch seinen Glauben an die concordia von cor und lingua nicht nur mit einer Philosophie, sondern auch mit Menschen, mit Wirklichkeiten[2]). Der Eleer Hippias, Prodicus von Ceos, Thrasymachus von Calchedon, Protagoras von Abdera, Gorgias von Leontinoi, auch Sokrates und viele andere mehr, Römer wie Griechen, sie alle zeigen ihm, wie unteilbar, wie ganz und widerspruchslos der lebendige Mensch in unmittelbarem Sein, Wort und Gedanken, Sprache und Geist, lingua und cor verbindet — wie der bedeutende Mensch Weisheit und Handeln, Theoretisches und Praktisches in sich vereinigt. — Aber ist dieses gestaltenvolle Denken Ciceros Wissenschaft? Ist die Wahrheit des geschichtlichen Lebens Wahrheit der Wissenschaft?

[1]) v. Arnim, l. c. pag. 71.

[2]) de oratore III, 32, 126 ff.

Auf diesem Boden erhebt sich nun hier bei Cicero der Orator; dort bei Aristoteles die Rhetorik. Denn nachdem der Grieche dieser τέχνη[1]), die Giftzähne einer Pseudo-ἐπιστήμη ausgebrochen hat, glaubt er sie gefahrlos behandeln zu dürfen. Aber er verfolgt die Rhetorik so nachhaltig, daß er in seinem Lehrbuch der Beredsamkeit nur im letzten Buche, dem dritten, von der eigentlichen formalen Ausdruckskunst, der λέξις (elocutio) spricht. Ja, seiner Definition der Rhetorik[2]) fehlt ganz das Moment der Rede: Sie (die Rhetorik) geht nach Aristoteles aus auf das, was überzeugt. Sie betrachtet mehr den Überzeugungs g e h a l t , den der Redner den Dingen geben soll, als die überzeugende Wort f o r m , in der sie vorzutragen wären. Und so füllen sich ihm denn auch, da wahre Rede, um zu gewinnen, eines Menschenkenners, eines dialektisch geschulten und sittlichen Redners bedarf, die beiden ersten Bücher der Rhetorik mit dialektischen Fragen und einer Art von Gesellschaftslehre. Bald spricht er vom Syllogismus, vom Enthymem, vom Paradeigma; bald über die Glückseligkeit als das letzte Ziel aller, über die Tugenden oder die Gründe des Unrechttuns; bald über die Affekte: über den Zorn, die Liebe, den Neid u. a. m. Die Rhetorik wird ihm zum Nebensproß der Dialektik und Politik[3]). So wohnt nun die Philosophie im Hause der Rhetorik, und die Rhetorik wiederum ist in das wissenschaftliche System des Philosophen aufgenommen. Ein trügerisches Bild für die Spätgeborenen! Schon Cicero sieht hier seinen Gegner die Waffen strecken[4]).

---

[1]) Volkmann (Rich.), Die Rhetorik der Griechen und Römer, 2. Aufl., Leipzig 1885, pag. 3.

[2]) Rhetorik 1355 b, 25; *ἔστω δὴ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνθεχόμενον πιθανόν.*

[3]) l. c. 1356a, 25.

[4]) de oratore III, 35, 141.

Aber wie bezeichnend, daß dieser Cicero zu keiner bestimmten Definition der Rhetorik kommt; daß er uns vielmehr mit leuchtenden Farben das Bild des idealen Orators, eines Menschen malt, um es allerdings sogleich wieder skeptisch auf seine Realisierbarkeit hin betrachten zu lassen.

Diese Gestalt des Redners tritt uns entgegen im dritten Buche des Werkes de oratore — in dem Buche, das über die eigentliche Ausdruckskunst, über die elocutio spricht. Und wenn nun im Mittelpunkte dieser Ausdruckslehre Ausführungen über das ornate dicere stehen und sich aufs engste mit der Schilderung des Orators verbinden, so ist dies kein Zufall: Zum idealen Ornatus, zur idealen Wortform, gehört ein ideales Wissen. Res und verbum bedingen einander[1]). Der ideale Orator verbindet die Weisheit des Philosophen mit der Praxis der Rednerbühne. Indem der Gedanke des Ornatus Wortform und Wortgehalt aufs innigste ineinander schmilzt, wird er im Gebiete der Sprache zum typischen Vertreter des oratorischen Grundgedankens von der Einheit alles Lebens und von der Notwendigkeit, zur Theorie zugleich die Praxis hinzuzugesellen. Damit wird der Ornatus im höchsten Grade fähig, in das Zentrum des oratorischen Interesses, der Eloquenz zu treten. Er charakterisiert, wie nichts anderes, die Gedankenwelt des Redners und zugleich diesen selbst. Das Stichwort für den Ornatus und für den Orator ist das gleiche: Universalität im Namen der Einheit des Alls.

Cicero weist[2]), kurz vor seinen Ausführungen über den idealen Ornatus, hin auf die alten Philosophen, die die All-Einheit der Natur gelehrt haben — auf Plato, der den engsten Zusammenhang aller Wissenschaften be-

[1]) de oratore III, 5, 19. Nam cum omnis e x r e atque v e r b i s constat oratio: neque verba sedem habere possunt, si rem subtraxeris, neque res lumen, si verba semoveris. — cf. III, 6, 24.

[2]) l. c. 5, 20 ff.

tonte — auf die Einheit, zu der auch die verschiedensten Stoffe der Reden durch die Idee der Eloquenz vereinigt werden. Und nun ist der Gedanke: Wenn alles im Grunde eines ist, dürfen dann cor und lingua auseinandergerissen werden? Darf dann der Philosoph sich von der Wirklichkeit und der Praxis emanzipieren? Darf es dann überhaupt Fachwissenschaften geben?

Jener Satz, der das dissidium cordis et linguae beklagt, und der es tadelt, ut alii nos sapere, alii dicere docerent, ruft nicht allein die entwichene theoretische Philosophie, oder vielleicht nur die Dialektik zur Rhetorik zurück.

Für Cicero ist sapienter sentire gleichbedeutend mit omnis rerum optimarum cognitio, und dicere mit: in iis exercitatio. Beides vereint aber: omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio, glaubt er, werde mit Recht Philosophie genannt. Kein Spezialwissen — ein universales Wissen, kein weltfernes Leben in der Studierstube — ein Leben in der Öffentlichkeit, d. h. im Staat, fordert die concordia von Herz und Zunge. Die oratio ornata, d. h. die ideale Rede, der Ornatus verlangt Weisheit und Tat. Es gibt nur eine Gelehrsamkeit; wer sie besitzt und reden kann ist eloquent[1]). So steht der Orator vor uns als Triumphator über alle Wissenschaften, vor allem aber über die Philosophie.

Dem Redner werden nicht minder als dem Philosophen die loci communes, die abstrakten Fragen zugeschrieben. Der ideale Redner beherrscht geometria und musica, besitzt die cognitio literarum et poetarum, spricht

[1]) l. c. 20, 76: Illa vis autem eloquentiae tanta est, ut omnium rerum virtutem officiorum omnisque naturae, quae mores hominum, quae animos, quae vitam continet, originem, vim mutationesque teneat; eadem mores, leges, iura describat, rem publicam regat, omnia, quae ad quamcumque rem pertineat, ornate copioseque dicat. — Dazu: l. c. 21, 80. — cf. I, 46, 202 und Orator: cap. XXXII, XXXIV. — de oratore III, 35, 140.

de naturis rerum, de hominum moribus, de rebus publicis, ja sogar in den einzelnen Zweigen des Handwerks weiß er Bescheid. Wenn auch das loqui die spezifische Kunst des Orators ist — er weiß, daß erst durch die rerum abundantia, durch die rerum copia die ornamenta orationis und die copia verborum erzeugt wird[1]). Der doctus orator ist es, der am Ende jenes Abschnittes über den idealen Ornatus die Siegespalme erhält[2]).

Aber indem so alles menschliche Wissen um des idealen Ornatus, der vollendeten Ausdrucksweise, willen zur Domäne des Redners geworden ist, muß es sich zugleich seinen Bedürfnissen anpassen. Auf das leuchtende Ideal fällt nicht nur durch die Frage, wie weit es sich verwirklichen läßt, ein Schatten, sondern in seinem Wesen selbst schon liegt der Ansatz zur Ablehnung eines ernsten, tiefgründigen Allwissens: Zum Ornatus gehört die Praxis, der usus. Das bunte Leben, wie es die Rednertribüne umbrandet, hat Einfluß auf das Denken des Redners. Der Orator spricht vor dem populus: was er bringt, muß populär gehalten sein. Es ist ein taktischer Fehler, wenn er die Masse ihre Dummheit spüren läßt.

Auch hier darf Cicero, gestützt auf die Kunstform des Dialogs, Widersprüche in seinen Ausführungen bestehen lassen. Der nüchterne Antonius scheidet wohl zwischen dem wahren homo eloquens, der die echte Wissenschaft aller Dinge besitzt, und dem homo disertus, der nur ex communi quadam opinione hominum spricht. Aber der Idealist Crassus verlangt gerade in seinem Vortrag über den Ornatus, daß der Redner die philosophischen Fragen reduziere: ad civilem scientiam[3]). »Bürgerbildung« ist sein Ideal. Er merkt auf den usus civium; er paßt seine Worte an ad vulgarem popularemque

[1]) de oratore III, 30, 120. 32, 127. 31, 124.

[2]) l. c. 35, 143.

[3]) l. c. I, 21, 24; III, 31, 122.

sensum. Kurz, er ist ein vulgaris orator, der die stoische Philosophie darum ablehnt, weil ihre Sprache den auribus vulgi Schrecken einjage, und ihre Lehre den Orator in der Versammlung lächerlich mache[1]). Der gesunde Menschenverstand ist es, der im Orator seinen Verteidiger findet, dem er dank seiner Stellung mitten im Leben huldigt. Wie aber verhält sich der gesunde Menschenverstand zur Wissenschaft?

Auf diese Weise wird der Redner abhängig von seinem Auditorium. Aber dafür wird er auch wieder der Beherrscher der Menge. Er ist der auctor und princeps im Streit der Bürger, in den Gefahren des Staates, in den Entscheidungen der Regierung[2]). Gerade daß er dies ist, liegt ja im Gedanken der concordia von cor und lingua. Cicero beobachtet, wie das dissidium von Herz und Zunge den Weisen aus der Öffentlichkeit vertrieben hat. Wohl waren die reinen Philosophen reich an Geist und Weisheit. Aber sie hielten sich fern a re civili et a negotiis[3]). Nun ruft Cicero den Denker wieder hinaus in den S t a a t und die merkwürdigsten Wechselverhältnisse beginnen auch hier.

Der Orator bedarf eines f r e i e n Staates, einer Republik! Es ist kein Zufall, daß die beiden größten Redner des klassischen Altertums: Demosthenes und Cicero, einen Freistaat gegen den andringenden Tyrannen verteidigen. In der Republik herrscht der Wortgewaltige, der überreden, hinreißen kann. In der Monarchie lenkt der Befehl den Staat. Wenn Cicero in seinem »Brutus« die Geschichte der römischen Beredsamkeit schreibt, darf er am Ende des Werkes wohl seinen Blick mit Sorgen auf die politische Entwicklung des römischen Staates

[1]) l. c. II, 16, 68; I, 23, 108; III, 21, 79. 18, 65 u. 66. — Orator 8, 24: semper oratorum eloquentiae moderatrix fuit auditorum prudentia.

[2]) de oratore III, 31, 122. — 17, 63.

[3]) l. c. III, cap. 15—16.

werfen. Die Eloquenz hat von einem Cäsar nichts zu erwarten [1]). Das freie Volk ist das Volk der Redner.

Für den Orator als Staatsmann und zugleich für den Wert des Ornatus seiner Rede wird seine Staatsgesinnung wichtig. Hier zeigt sich vor allem die sittliche Qualität, hier zeigt es sich, ob er ein vir bonus ist. Wenn der alte Cato den Redner als einen vir bonus dicendi peritus definiert, so lag in diesem bonus der Gedanke der tüchtigen, zuverlässigen, konservativen, altrömischen Staatsgesinnung[2]), die gerade ihn, den Zensor, zum rechten Orator eines Freistaates machte; die ihn aber auch dazu trieb, griechische, weltbürgerliche Ethik und griechisches Rhetorentum abzulehnen. Cicero aber versöhnt eben jene überstaatliche Ethik, das stoische Weltbürgertum, mit dem Gedanken des römischen Weltstaates[3]). Für den zurückgezogenen Weisen hat er nur eine spöttische Anerkennung[4]). Im Orator vereinigt sich ihm der vir bonus in philosophischer und politischer Beziehung mit dem vir sapiens. Ohne probitas und prudentia ist ihm die Eloquenz ein Wahnsinn[5]), ist der Ornatus nicht vollendet und echt.

Die auf die Menge abgestimmte Universalbildung, die am praktischen Staatsleben orientierte Ethik — das sind die Momente, die den ciceronianischen Orator charakterisieren — das sind die Momente, die der ideale Ornatus untrennbar miteinander vereinigt, als Ganzes, als Lebendiges, als Wirkliches ansieht. Der Grundgedanke des Ornatus: Die Unteilbarkeit des Lebens, die concordia von lingua und cor, charakterisiert die Tatsache, daß Cicero dem Aristoteles gegenüber eine andere Welt-

[1]) Brutus. 97, 331 ff. — 6, 24.

[2]) de oratore II, 20, 85. Vgl. die Anm. in Piderits Edition

[3]) Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie Tübingen 1907, pag. 146 f.

[4]) de oratore III, 17, 64. — cf. Tusculanen IV, 23, 51.

[5]) de oratore III, 14, 55.

anschauung, einen anderen Geist vertritt. Sein Denken bleibt immer an das Konkrete gefesselt, wie es zugleich zum Idealen strebt. So haftet es sich an die spielende Mitte zwischen beiden Mächten: An einen Menschen, an den Orator. Hier mag die Buntheit des Wirklichen nicht untergehen und zugleich die Idee Vollendung erhoffen. Der Orator ist ein konkretes Ideal. Damit ist das Unsichere, das Bestechende und das wissenschaftlich Unfruchtbare, wie auch das künstlerisch Lebendige seines Wesens und seiner Welt geschildert.

Dabei sind wir uns wohl bewußt, daß diese Lebendigkeit kaum eine klare Darstellung ermöglicht, ja, von einem Punkte an sich vor allzu greller Beleuchtung völlig verdunkelt. Aber doch ist es gerade dies Ideal, das seit Cicero die römische Welt begeistert und von keinem neuen abgelöst wird. Haben wir seinen Geist erfaßt, dann ist auch der Quintilians geschildert, der nur des Meisters Ideen zu einer klassischen Pädagogik umarbeitete. In engem Anschluß an Ciceros Ausführungen über den idealen Ornatus, über die Einheit von Form und Inhalt, Eloquenz und Philosophie, betont er nur um so stärker, daß der Orator als Staatsbürger, als vir civilis den Begriff des vir bonus in sich schließe[1]): Die politische Selbständigkeit des einzelnen, die Erziehung zur Sitte durch das Staatsleben fehlt der Kaiserzeit. Aber abgesehen von diesem Moment ist er dem ciceronianischen Gedanken getreu, getreu auch dort, wo Ciceros Werk de oratore eine bedeutsame Unebenheit zeigt.

Es handelt sich hierbei um die Frage, wie die theoretischen Ausführungen über die Untrennbarkeit von cor und lingua, von Geist und Sprache, nun praktisch in der Rhetorik verwertet werden.

Auf jene Kapitel vom idealen Ornatus, die wir bisher behandelt haben, folgen Ausführungen über

[1]) Quintilian: institutio oratoria 1. Prooem. 9.

den rhetorischen Ornatus, rein formale Lehren, über Wortanwendung, Satzbau u. a. m. Und nun ist es charakteristisch, daß der Leser über das Verhältnis dieser beiden Ornatus (des idealen und des rhetorischen) nicht ganz ins klare kommen kann. Sind die Ausführungen über den idealen Ornatus die Begründung der folgenden, oder sind sie eine Abschweifung, ein Exkurs? Der Redner Crassus selbst betont, daß er so weit aushole, um seine Auffassung des genus ornatum und aptum zu charakterisieren. Noch kurz vor dem Höhepunkt seiner Ausführungen erinnert er an die Unteilbarkeit von res und verbum. Und doch! Seine Zuhörer begeistern sich wohl mit ihm, aber sie empfinden, was er sagt, als Abschweifung. Sie meinen, daß er über etwas gesprochen habe, was nicht zum Thema gehört, und rufen ihn, der ihnen gewissermaßen entschwunden ist, wieder in den Gesichtskreis zurück[1]). Und er, Crassus, der doch davon ausging daß man nicht getrennt über Inhalt und Form der Rede sprechen könne[2]), beginnt nun über den Ornatus, der entweder an einzelnen oder an einer Reihe von Worten sich zeigen könne[3]), zu dozieren; d. h. res und verba lassen sich trennen: Eine rein formale Rhetorik ist wohl möglich und Cicero betreibt sie. Dieser Widerspruch zeigt die Gefahr, die Doppeldeutigkeit, die im Begriff des Ornatus liegen kann. Er kündet an, daß ein dissidium cordis et linguae unvermeidlich ist; aber diese Gefahr wird in de oratore durch die schwebende, künstlerische Plauderform des lebendigen Dialogs verdeckt.

---

[1]) de oratore III, 22, 82 ff., 24, 91. — 31, 125. — 36, 144, 154. — Charakteristisch für die angeführte Unklarheit ist die undurchsichtige Komposition des ersten Teiles von Buch III (cap. V—XXXV).

[2]) cf. oben pag. 39 und de oratore III, 5, 19.

[3]) de oratore III, 37, 149. — Eine Rhetorik, die auf dem Gedanken des idealen Ornatus weiterbaute, hätte zu einer Sprachphilosophie werden müssen, die etwa im Humboldtschen Sinne ihren Ausgang in der Untrennbarkeit von Sprache und Geist fand.

Ist Ciceros Werk mit allen diesen Eigenschaften ein echter Vertreter einer Neosophistik, und ergreift im Gegensatz zu ihm ein Philosoph wie Aristoteles aus dem sapere et dicere vor allem das sapere, so wendet sich Hermogenes (neben Aristoteles und Cicero Sturms dritter und letzter Heros der Eloquenz) als Rhetor vor allem dem dicere zu. Er ist Systematiker der Redeform. Er lauscht den großen verstorbenen Oratoren der klassischen Zeit ihre Geheimnisse ab und kategorisiert sie. Er schwelgt in termini und ist der Meinung, daß man nur diese zu lernen brauche, um ein Redner zu sein. Die Reden des Demosthenes hat er wie ein Mosaikbild auseinander genommen, die blauen und die gelben Steinchen zueinander geordnet — nun kann der Schüler wieder das Bild zusammensetzen. Daß Hermogenes aber die Reden gewissermaßen lebendig seziert, und darum auch für Wortformen ethische Kategorien finden kann (ἦθος, ἀλήθεια), ist ebenso bezeichnend für die geringe Einsicht, die er einer wahrhaft systematischen Rhetorik entgegenbringt, wie für die Eigenart des oratorischen Ideals.

Damit glauben wir, an dem Janusgesicht des ciceronianischen Ornatus gezeigt zu haben, welche Fragen der Eloquenz dem Denkenden durch die eigenartige Stellung eines Aristoteles, Cicero, Hermogenes dieser Kunst gegenüber auftauchen mögen. Alle drei sinnen nach über das Menschenwort, aber wie verschiedene Wege führt sie eben dieses Wort! Welche Anregungen, welche Möglichkeiten liegen im Gedanken der Eloquenz, um ein Zeitalter zu begeistern, zu führen und zu verführen!

3. Abschnitt.

Melanchthon und die Eloquenz.

Was war das Schicksal der Eloquenz im Zeitalter der Renaissance? Wenn sie auch, wie kaum ein anderer Zweig klassischer Kultur das 15. und 16. Jahrhundert in Be-

geisterung versetzt — wo ist die Bühne für sie, die Cicero verlangt? Ciceros Orator spricht in einem Freistaat, dessen Bürger in realem Sinne Weltbürger sind. Der antike Orator bedarf der res civilis. Mitten im öffentlichen Leben, auf dem Forum zu Rom, steht seine Tribüne.

Der Staat des 16. Jahrhunderts ist der Ständestaat. Das Ideal des Ständestaates ist es, das schon Plato gegen die *πολυπραγμοσύνη* des demokratischen Volksredners und Sophisten — des Orators ins Feld führt. Der Ständestaat versagt sich rednerischer Demagogie. Und wo findet der Orator im deutschen Territorialstaat die res magnae et verae, die er um seiner Kunst willen gebraucht?

Sturm hat uns schon Antwort gegeben: In den religiösen Fragen der Reformation[1]). An die Stelle der populares conciones und der comitia sind die Ecclesiasticae conciones getreten. Untergegangen ist der alte Gebrauch der Volksversammlungen und des Senats[2]). Die Kirche der Reformation erfüllt für den humanistischen Redner die Aufgaben des antiken Staates in eloquenter Beziehung. Die Religion ist das neue Feld für den Orator[3]). Aus der Forderung eines politischen Freistaates ist die Hoffnung auf einen geistigen Freistaat geworden. Hier sollen die Geister im Redekampfe miteinander ringen, ob sie sich überzeugen möchten.

[1]) Vgl. oben pag. 34.

[2]) de imit. Text. lib. I, cap. 8, Bogen C 2 b Sed veterum populares istae conciones et comitia iam sublata sunt: et in horum locum ecclesiasticae conciones substitutae, cum copiosissimae ad dicendum, tum ad exercendum fructuosissimae tum sanctissimae ad vivendum. Wie echt ciceronianisch gedacht! — Dazu Prolegg. pag. 62 und de imit. Text. lib. I, cap. 14, Bogen D 7 b.

[3]) Voigt (Georg), Die Wiederbelebung des klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, 3. Aufl., Bd. 2, pag. 234 ff. verweist auf die Wirkung, die der praktische Gebrauch der Eloquenz auf den großen Konzilien für den französischen Humanismus gehabt hat.

Es wird wichtig für das Verhältnis zwischen Kirche und Schule, zu erkennen, wie weit die Kirche in sich selbst fähig und bereit ist, Gedanken der Eloquenz aufzunehmen. Schon in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens hatte sie sich notwendig — lebte sie doch im römischen Weltreich — mit dem Ideal der institutio oratoria auseinandersetzen müssen. Aber welch andere Kräfte regten sich nun: Die mündig gewordenen romanisch-germanischen Nationen, die Begeisterung der Renaissance, tiefe Sehnsucht zu Gott — dies alles ging nun in Jugendfrische daran, die wahre Religion ans Licht zu heben. Sollten da nicht den Orator neue Lebensgeister beseelen? Suchen wir ihn in Wittenberg selbst auf, wie er in Melanchthon sich mit Luther auseinandersetzt.

Was war die Eloquenz für Melanchthon?

Er definiert[1]): Eloquentia facultas est sapienter et ornate dicere. Wir wenden uns sogleich dem ornate zu, da wir dessen Bedeutsamkeit für Cicero erkannt haben. Für diesen wird in der Auffassung des Ornatus der Streit des Philosophen mit dem Rhetor zu des letzteren Gunsten entschieden, und damit zugleich das ihm charakteristische Ideal der Eloquenz aufgestellt. Ebenso nimmt aber auch Melanchthon lebhaft Stellung gegen die Behauptung: nefas esse sapientiae eloquentiam addere[2]). Hier gibt er eine Definition des Orators und des Philosophen, die darauf hinausgeht, daß zwischen beiden kein Unterschied ist. Jener, der Redner, spricht richtig und klar über gute und notwendige Dinge. Dieser hat gute und nützliche Dinge gelernt und bringt sie nun ad usum et rem publicam, d. h. gerade auf die Tribüne des Orators. Sind doch auch die im folgenden aufgezählten Themata genau die oft erwähnten des Redners[3]).

---

[1]) C. R. XIII, 418.

[2]) C. R. IX, 689 u. 692.

[3]) z. B. C. R. XI, 366.

Indem bei Cicero sich Wortkunst und Philosophie mischte, erstand die kompromißartige »Bürgerbildung« des gesunden Menschenverstandes. Folgt ihm Melanchthon? Er fände Gelegenheit dazu, wenn er in seiner Rhetorik auf die loci communes, d. h. Sentenzen, Gnomen zu sprechen kommt[1]). Betritt er doch hier das eigentliche Kampfesfeld zwischen Rhetor und Philosophen der Antike. Cicero weist die loci communes dem Rhetor ebensosehr wie dem Philosophen zu[2]), da ja universale Bildung zum idealen Ornatus gehört. Auch Melanchthon macht das bene dicere von der Kenntnis der höchsten Dinge abhängig. Doch es findet sich gerade hier die strenge Forderung des perfecte cognoscere. Gründlich soll man das einzelne Wissensgebiet kennen, ehe man einen locus communis aus ihm anführt, und gerade nach den artium discrimina (Cicero: Einheit aller Wissenschaften!) soll die Jugend die Gemeinplätze sammeln[3]). Darf man hier auch nur leise Andeutungen dafür erkennen, daß Melanchthon bei aller theoretischen Nachfolge Ciceros praktisch mehr zu ernster Gelehrtenarbeit neigt, so wird uns diese Beobachtung zur Gewißheit, wenn wir seine Definition des Ornatus lesen. Er fällt ihm zusammen mit der rerum propria explicatio. Er ist ihm die nativa facies orationis[4]). Wie anders, wenn Cicero sagt: summa autem eloquentiae laus est amplificare rem ornando! Für Melanchthon gilt auch in bezug auf den Ornatus der Satz: ut prudentissime loquantur etiam, qui dicunt purissime[5]). Ihm ist es bitterer Ernst um die Sachkenntnis als solche.

Dieser Ernst bewährt sich aber und wird dringlich gerade in der großen neuen Frage des Jahrhunderts:

---

[1]) C. R. XIII, 451 ff.

[2]) de oratore III, 27, 106 ff.; vgl. die Zitate: pag. 41. Anm. 1.

[3]) C. R. XIII, 452 ff.

[4]) C. R. IX, 695; XIII, 461.

[5]) Cicero: de oratore III, 26, 104. — C. R. XIII, 493.

in der Frage der Religion. Cicero und Christus treten sich gegenüber, bekämpfen sich — und siegen beide. Die Diagonale der Kräfte führt in die Neuzeit.

Das Bildungsideal Ciceros verlangt um der Eloquenz willen intensive Sachkenntnis, das heißt für Melanchthon: Der Reformator darf sich nicht vor der antiken Philosophie verschließen[1]) — die Reformation ringt nach dem wahren Worte Gottes: Melanchthon biegt die Rhetorik, die Lehre von der Wortkunst des Menschen, zum Hilfsmittel einer theologischen Hermeneutik um[2]).

In seiner Declamatio de utilitate studiorum eloquentiae[3]) zeigen sich beide Tendenzen in charakteristischer Mischung; im ersten Teile wird vom Nutzen der Eloquenz für den Staat, im zweiten von ihrem Nutzen für die Religion gesprochen, d. h. der erste Teil muß sich mit echt oratorischen Gedanken im Sinne der Antike, mit politischer Tugendlehre, beschäftigen — der zweite Teil zeigt den Orator des 16. Jahrhunderts, wie er der Kirche Gottes dient. Damit wird die Declamatio zu einem ganz eigenartigen Denkmale deutscher Renaissance.

Wie mutet es uns an, wenn ein kursächsischer Professor behauptet: Togata administratio ... praecipue gubernatur eloquentia[4]). Mag der Gesandte auch zu jener Zeit den stolzen Namen eines Orators tragen — war er wirklich praecipue eloquent wie Crassus oder Cicero? Aber daß der antike Redner wahrhaft als solcher Staatsmann war — und daß dieser Gedanke von Melanchthon mit Ernst aufgenommen wird —, gerade dies führt ihn

---

[1]) Vgl. zu folgendem: H. Maier, An den Grenzen der Philosophie, Tübingen 1909: Melanchthon, p. 44 f.

[2]) Vgl. zu folgendem: W. Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, Arch. f. Gesch. der Philosophie V, VI, p. 74 ff.

[3]) C. R. XI, 364 ff.

[4]) l. c. 370.

zu der Forderung[1]): Das ganze antike Staatswesen ist zu betrachten und in seine heutige Form umzudenken. So wird dem Redner, der ja inmitten der res publica steht, das Urteil geschärft (Sachlichkeit!), und wird er auch ermahnt nachzudenken: de moribus, de actionum ac iudiciorum varietate, de natura rerum. Und nun wird Cicero empfohlen, denn er bietet die ganze philosophia moralis, ja auch die Hauptpunkte (loci) der philosophia naturalis, deren Lektüre nicht nur copiam sermonis sed etiam rerum scientiam mit sich bringt. Wenn man aber, wie Melanchthon, immer und immer wieder auf das sachliche Verständnis der Schriftsteller dringt, muß dann nicht gerade die Schullektüre des Humanismus, aus der die großen Namen eines Cicero und Demosthenes hervorleuchten, zur materialen Philosophie des Altertums hinführen? Ruft doch Melanchthon aus: Quis enim philosophiae moralis locus est, quem non attigerint Demosthenes ac Cicero? Neben den Orator Cicero aber tritt der Orator Aristoteles. Indem Melanchthon dessen Ethik ins Lateinische übersetzt, muß er sich bemühen, in die germana auctoris sententia einzudringen. Darf er doch nicht eher ruhen, bis sein sermo latinus sich ebenso natürlich an den Gehalt der Schrift schmiegt wie die Urwort des Aristoteles[2]).

Der Geist des Humanisten muß sich schärfen, und, um der Übersetzungskunst willen, in die Welt der alten Staatsredner und von hier aus in die antike Ethik eindringen. Ist es ein Zufall, daß der Humanist — daß Melanchthon es unternimmt, dieser heidnischen Sittlichkeit neben der religiösen der Reformation den Platz zu wahren? Nachdem er in der Vorrede zu den Reden des Aeschines und Demosthenes[3]) von neuem die Unentbehrlichkeit der Sachkenntnis bei der Interpretation be-

[1]) C. R. XI, 369.
[2]) C. R. XI, 58; IX, 696; II, 586.
[3]) C. R. XI, 102 ff.

tont hat, behauptet er, daß die Religion die politische Disziplin und die civilia officia, quae scientia humanarum litterarum continentur, billige, ja religiose gepflegt haben wolle: Impietas est in solo contemptu civilium morum collocare. Und nun führt Melanchthon gerade in diesem Zusammenhange aus, daß die artes dicendi nicht in religiösem Fanatismus zu bekämpfen seien, sondern daß gerade ihre tractatio auch der Klarstellung der Dogmen zugute komme.

Damit werden wir zum zweiten Teile der declamatio de utilitate studiorum eloquentiae geführt: Die Rhetorik ist von größtem Nutzen: in controversiis religionis explicandis. Hier handelt es sich um wahre, klare und richtige Auslegung. Gerade fromme und gute Gesinnung muß zum Lobe Gottes, zum Heil der Kirche Eloquenz verlangen[1]). Hier vor allen Dingen wird für Melanchthon wichtig die engste Verbindung von eloqui und iudicare, die ihn auch Eloquentia und Eruditio mehr oder weniger gleichstellen läßt: Nam et orationem rerum scientia ex se veluti genuit, et oratio vicissim res ostendit[2]). Es ist das Bezeichnende, daß Melanchthon neben den drei bekannten Genera dicendi (*συμβουλευτικόν*, *δικανικόν*, *ἐπιδεικτικόν*) ein viertes, das *διδασκαλικόν*[3]), aufstellt. Darum gibt er auch die Regeln der Rhetorik nicht, weil diese Kunst Redner bilden wolle(!), sondern weil jeder zum Verständnis dessen, was er liest, kommen will und jeder lernen soll, recht zu urteilen[4]). Melanchthon bestreitet die Behauptung, daß die Worte

[1]) C. R. XI, 371: Est autem bonae et piae mentis, etiam ob hanc causam expetere eloquentiam, ut ornare gloriam dei, ut conferre aliquid ad utilitatem Ecclesiae possit. — Gegenüber dem Sturmschen Zitat, pag. 47 Anm. 2, ist hier die Kirche und nicht die Eloquenz der Zweck der Eloquenz. Ein bedeutsamer Zug für den Straßburger Rektor!

[2]) C. R. XI, 103.

[3]) Aristoteles: Rhetorik 1358 b 7. — C. R. XIII, 421.

[4]) C. R. XIII, 417.

nicht »natürlich« (natura, naturnotwendig) seien, sondern willkürlich vom Menschen gesetzt und darum veränderlich: Wie es nur eine Natur, nur eine Wahrheit gibt, so gibt es auch nur ein wahres sermonis genus. Wie sollten sonst die Menschen untereinander in Verbindung treten? Um dieses certum sermonis genus willen ist nun die Rhetorik vorhanden. Sie lehrt, dasselbe zu verstehen (intellegere), ebenso wie die elocutio »erdacht« ist: quia certo genere orationis opus est ad explicandas animorum cogitationes[1]).

Wo ist wohl je in der Geschichte die Sehnsucht der Menschen nach einem »sicheren Wort« stärker gewesen als zur Zeit der Reformation die Sehnsucht nach dem sicheren Wort Gottes? Gott hat zu uns mit unseren Worten gesprochen, darum können wir, nach Melanchthon, auch gar nicht ohne die artes dicendi zum Verständnis seines Wortes[2]) kommen. Hier in der Theologie feiern die Künste des Aristoteles, Cicero und Hermogenes ihren Triumph, ihre eigentliche Auferstehung!

Da es notwendig ist, daß die Quellen der Kirchenlehre gesichert (certos) sind[3]), so kommt es darauf an, sie zu erfassen als im certum (im wahren) genus sermonis geschrieben, und sie nach diesem richtig zu interpretieren. Darum haben die alten Synoden so großen Wert auf die reine Sprache gelegt. Darum gebraucht die verderbliche Scholastik nur verworrenes Latein. Darum ist zugleich mit dem linguarum lumen die lux evangelicae doctrinae und die explicatio omnium ceterarum ingenuarum artium neu erstanden. So kann Melanchthon schließlich auf Platos Worte verweisen und sagen[4]): Eloquentiae est, Deo gratias dicere. Gott soll Zunge und Sinne regieren. Und indem

---

[1]) C. R. XI, 698; XIII, 459 f.

[2]) C. R. XI, 63: Nam cum nostris verbis loqui Deus voluerit, de sermone divino inepte indicaverint imperiti artium dicendi.

[3]) C. R. XII, 219.

[4]) C. R. VIII, 379.

hier religiös das dissidium cordis et linguae gelöst wird, tritt damit zum vir doctus der vir bonus. Vom vir bonus et doctus, d. h. vom Orator erwartet aber Melanchthon auch die endgültige Beilegung alles religiösen Zwiespaltes, die Erfüllung seines sehnlichsten Wunsches. Seufzend kommt es von seinen Lippen[1]): Fortassis etiam Ecclesia erit aliquando tranquillior cum ad iudicandum adhibentur viri boni et docti, qui controversias plane et simpliciter explicare poterunt, et cum mitiora studia homines colere coeperint.

So führen auch Melanchthons Gedanken über die Eloquenz wie bei Sturm zu den iudicia ecclesiastica. Erudition verlangt er in diesen Kontroversen. Er fordert vom Theologen rerum cognitio und zitiert warnend: Quia scientiam repulisti, repellam te, ne sacerdotio meo fungaris. Von diesem Standpunkt aus darf er sagen: Literarum inscitiam publica comitatur impietas[2]). Aber erinnert man sich hierbei nicht an das Wort des Erasmus: Ubi Lutheranismus, ibi literarum interitus? Oder denkt man nicht an Luther, der mit dem blinden Heiden Aristoteles zugleich den materialen Disziplinen antiker Philosophie die Tür wies?

Innerhalb einer humanistisch-reformatorischen sapiens et eloquens pietas scheinen Widersprüche zu liegen, die bei prinzipieller Durchdringung des Begriffs diesen auseinanderreißen: Melanchthon lehrt Rhetorik nicht, um Redner zu bilden! Und: Gerade der neue Lebensboden der vom freien Staatsleben ausgeschlossenen Eloquenz, die Religion, weigert sich, das aufzunehmen, was die Eloquenz von ihrem alten Felde her, dem usus in re publica, mitbringt: die antike Ethik. Es erheben sich Gegensätze, die einer »Wiederbelebung« entgegentreten. Darf sich eine Schule der sapiens et eloquens pietas

[1]) C. R. XI, 373.
[2]) C. R. XII, 218; XI. 64.

kritiklos der Kirche der Reformation anvertrauen? Und muß diese Kirche, soweit sie Luthers Anregungen folgt, nicht dem Orator skeptisch gegenüberstehen?

4. Abschnitt.
Fragen des Orators und des λόγος.

Das ist die Hauptaufgabe, die die Kirche der Reformation sich stellt: daß das Wort Gottes lauter und rein gelehrt werde. Das ist das Ziel, nach dem die Schule des Humanismus strebt, daß das Wort des Menschen in Schönheit und Weisheit gesprochen werde. Beide, Kirche wie Schule, wollten alte Gedanken, alte Kräfte wiederbeleben. Ihre Blicke sind rückwärts gerichtet auf eine Vergangenheit von 1000 und mehr Jahren.

Melanchthon und mit ihm der gesamte christliche Humanismus versuchen für ihre Gegenwart die Arbeit von Kirche und Schule, am Wort Gottes und am Wort des Menschen aufs engste miteinander zu verbinden. Wir haben gesehen, wie sowohl das Ideal Luthers wie das Ciceros unter dieser Verbindung leidet.

Blicken wir nun hinaus vom 16. Jahrhundert in seine Zukunft, d. h. bis in unsere Tage, so ergeben sich uns um so deutlicher die verschiedenartigen Aufgaben, die Kirche und Schule jener Zeit sich stellen, wenn diese das Wort des Menschen, so wie Cicero von ihm spricht, jene das Wort Gottes, so wie es die Bibel verkündigt, pflegen will. Zugleich werden wir auf kirchlichem Gebiet wie auch bei Betrachtung des humanistischen Ideals zu den Fragestellungen geführt, mit denen im Lauf des Reformationszeitalters sich Kirche und Schule auseinandersetzen mußte, Fragestellungen, die auch in Straßburg ihre Antwort forderten.

Das Losungswort der ciceronianischen Lehre vom Menschenwort ist: Bildung! Wort und Geist, Sprache

und Intellekt werden aufs engste miteinander verbunden. Und indem nun der Humanismus diese Gedanken aufnimmt, empfangen die Wissenschaften des Triviums: Grammatik, Dialektik und Rhetorik einen ganz neuen Wert. Ihre Aufgaben beginnen das Leben eines Menschen zu füllen, der keine Priesterkutte zu tragen braucht. Das Trivium hat aufgehört, trivial zu sein. Die weltliche Bildung besteht als solche zu Recht. Ja, da Grammatik, Dialektik und Rhetorik Künste der Sprache sind, werden sie die eigentlichen humanen Wissenschaften, denn die Sprache unterscheidet den Menschen von den Tieren. Sprache und Geist, Sprache und Menschheit, dann aber auch Sprache und Schönheit — das sind die Begriffspaare, die der Humanist zu seiner Begeisterung im heiligen Altertum findet. Er findet sie aber bei Cicero vorgetragen mit der verlockenden Verheißung, daß nun das dissidium cordis et linguae vorübergegangen sei. Die Tendenz Ciceros, das reale Leben als Ganzes, ungeteilt zu erfassen — und, was dasselbe ist, seine Unfähigkeit, wahrhaft philosophisch abstrakt zu denken –, muß gerade nach den Zeiten der Spätscholastik wie ein Blitzstrahl im Humanismus zünden. Das Lebendige, das Natürliche findet hier sein einleuchtendes Recht, als solches gefaßt zu werden. Nun aber schießt die Lust am Konkreten und der Reiz des Ideellen bei Cicero zusammen, um die Person des Orators, eines Menschen zu erzeugen.

Die Sprachkunst, die Sprachbetrachtung vom Standpunkt Ciceros und seiner humanistischen Nachfolger aus wird nicht von rein philologischem Interesse getragen. Indem man sich für die F o r m der Rede begeistert, denkt man zugleich des M e n s c h e n, der diese Rede sprechen soll. Neben dem peritus dicendi steht die Forderung: bonus! Die Philologie der Eloquenz ist, solange sie echt ciceronianisch bleibt, e t h i s i e r e n d e P h i l o l o g i e. Es ist eine Philologie, der es um ein Menschheitsideal zu tun ist.

Wohin geht die wissenschaftliche Entwicklung des 16. Jahrhunderts? Zur Ausbildung einer reinen Philologie. Der ethische Beigeschmack schwindet. Der Orator, der Mensch stirbt. Man betrachtet die Sprache um ihrer selbst willen. Damit zieht sich der Philologe aus dem öffentlichen Leben zurück in das Studierzimmer. Der Humanist drängt zur praktischen Betätigung und fühlt sich als vir bonus verpflichtet, mitzusprechen — auch in den Dingen der Kirche. Der Philologe spricht dort, wo er als Philologe zu sprechen hat, und redet von dem rein formalen Werte des Sprachunterrichts. Melanchthons Umbiegung der Rhetorik zur Hermeneutik ist ein deutliches Moment dieses Umschwungs. Sie zeigt zugleich, wie ein theologisches, kirchliches Interesse beim Sturze des Orators mitspielt. Andere Anzeichen der gleichen Art werden wir in Straßburgs Kirchen- und Schulgeschichte finden. — Wohl wird noch bis ins 19. Jahrhundert Eloquenz getrieben, was aber dieser Eloquenz fehlt, das ist die lebendige Sehnsucht nach der praktischen Wiedererweckung des oratorischen Ideals, der weisen und sittlich-guten Menschenrede.

Viel tiefer und weiter wirken aber die Gedanken der Renaissance, die ausgehen von der wiedererwachten Sehnsucht nach dem wahren Worte Gottes.

Das religiöse Erlebnis, d. h. eine irrationelle Wahrheit, steht im Mittelpunkte der Lehre Luthers. Der immer neue Glaube an das Evangelium ist Folge und Inhalt dieses Erlebnisses zugleich. Das Evangelium aber ist eine Botschaft von Gott, ist Wort Gottes. Alles Sinnliche, alles Logische soll aus dem Heilsprozeß entfernt werden. Der sakramentale Apparat der katholischen Kirche wird zurückgedrängt, um der Kraft, aber zugleich auch der Unfaßbarkeit des Erlebens Raum zu machen. Das Geistige, das Wort, die Predigt erhält den Hauptton im Gottesdienst. Wie zu Zeiten des Urchristentums

treten das Charisma des Worts und der Dienst am Wort wieder in den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens.

Aber hier im Rein-Geistigen, im Erleben und Hören des Worts eröffnen sich unendliche Möglichkeiten. Wie redet Gott zu uns? Was heißt: Ihn verstehen? Ist nicht ein »inneres« Wort, ein Erlebnis Sprache genug? Was hat der »Buchstabe« mit Gottes Wort zu tun? Oder nimmt uns Gott nicht durch den Buchstaben in die Lehre, daß die Seele erst Worte hört und dann sich innerlich erregt fühlt? Dann wird das Evangelium eine doctrina. Gottes Wort wird eine Lehre. Oder liegt die Wahrheit in der Mitte? Kann sich nicht Wort und Erlebnis, Buchstabe und Geist aufs engste miteinander verbinden? Dann ist Harmonie zwischen der Botschaft von außen und dem inneren Erleben — dann ist auch hier kein dissidium cordis et linguae — dann aber wird auch hier das Wort Mensch — Christus, das Menschgewordene Wort versöhnt allein das verbum internum und externum[1]).

Damit verbindet sich die Frage nach dem Worte Gottes unmittelbar mit der Frage nach dem Mittler zwischen Gott und den Menschen und zugleich mit der Wertschätzung der historischen Religionen. Genügt für das religiöse Leben die Zweiheit: hier der majestätische Gott — dort ich —, oder bedarf es einer Welt der Mitteldinge, die um meiner Schwachheit willen mir zu Hilfe kommen? Bedarf es für meine Erlösung jener Geschichte, die uns von Bethlehem nach Golgatha führt, und von der die Kirche, die Predigt, das Sakrament ihre Kräfte ziehen?

Diese Fragen unserer Zeit finden ihr Vorspiel in vielfältigster Gestalt im 16. Jahrhundert. Sie trennen im tiefsten Grunde, wenn auch oft in ihrer prinzipiellen Schärfe verdeckt, die Kirchensysteme Luthers und Calvins

[1]) Vgl. J. Schniewind, Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus, Bonn 1910, Hallenser Diss. — Die Thesen des Anhangs.

Die ausgebildeten Dogmen der Ubiquität und der Prädestination sind Zeichen dessen: Dort das Bemühen das menschgewordene Wort bis zur Unentrinnbarkeit überall, auch als Menschen, nicht nur als Gott, gegenwärtig zu machen. Hier eine Lehre, die konsequent durchdacht Christi Verdienst und die Arbeit der Kirche überflüssig macht. Der Gedanke der Prädestination kann auch für Heiden ein Trost sein (Zwingli), er führt hinaus über die Kirche, über Christus, über die historischen Religionen. Gottes Ratschluß ist zeitlos. Ihm gegenüber steht die Mystik des Johannesevangeliums, da wir das ewige Wort als Menschen erfassen und es zu uns tritt als ein Freund aus unserer Welt, mit unserem Antlitz und doch so voll von dem, was wir nicht sind. Der Kampf der christlichen Kirche ist bis heute ein Kampf um diese Sprache Gottes, deren menschliche Worte untrennbar sind von der Seele, aus der sie quellen.

Auch Straßburg hat sich im 16. Jahrhundert zu entscheiden, ob es und wie weit es Mitteldinge zwischen dem Menschen und Gott annehmen will. Auch in ihm ringt die lutherische Kirche gegen den Gedanken der Prädestination. Auch hier ist ein Kampfesfeld gegenseitiger Arbeit zwischen Kirche und Schule. Wie weit darf der Orator, der Humanist eine Kirche dulden, die – je stärker sie den Mittlergedanken betont — um so mehr zur Abgrenzung eines bestimmten Kirchenstandes, der Wort und Sakrament verwaltet, dringen muß?

Kirche und Schule, werden wir fragen hören nach dem Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen — nach dem Sinne des Gotteswortes. Kirche und Schule haben ein Interesse daran, wie weit das Wort des Menschen nur zu philologischer Arbeit oder auch zu praktisch-ethischer Betätigung des Gebildeten gebraucht werden darf. Kirche und Schule endlich kommen beide im Kampf um die Verwirklichung ihrer Gedanken in Berührung mit der dritten Macht neben Religion

und Wissenschaft — mit dem Staat. Die Stellung der Obrigkeit wird in Straßburg maßgebend für die Entscheidung im Kampfe zwischen Kirche und Schule.

Und auch hier liegen im Wort des Menschen und im Wort Gottes Richtlinien vorgezeichnet.

Der Staat des Orators vertritt den Gedanken politischer Freiheit des einzelnen, den Gedanken der Republik. Hier blüht erst wahrhaft die Eloquenz, die zum Prüfstein des Menschentums wird. Nach dem Ideale des Orators soll die Bildung den Staat beherrschen.

Nicht minder führt das Wort Gottes zu einem Verhältnis zum Staat und zur persönlichen Freiheit.

Es kann Befehl sein, sittliche Gebote enthalten. Und so entsteht für den weltlichen Staat ein Interesse an der Lösung der Fragen nach dem Gotteswort. Wie verhält sich dies Wort zu dem seinen? Man braucht nur an Luther und Kalvin zu denken, um die verschiedenen Konsequenzen verschiedener Auffassung zu erkennen. Hier die Theokratie des Gotteswortes zu Genf, dort die Mahnung: »Daß doch das Evangelium sich weltlicher Sachen gar nichts annimmt«, und das schöne Wort: »Über die Seele kann und will Gott niemanden lassen regieren, denn sich selbst allein[1])«.

Hierdurch ist aber mit der Auffassung des wahren Gotteswortes auch ein Begriff der Freiheit gegeben. Denn: »Wo sie (die Seele) aber das Wort (Gottes) hat, bedarf sie auch keines anderen Dinges mehr, sondern sie hat in dem Wort genug Speise, Freude, Frieden, Licht, Kunst, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Freiheit und alles Gut überschwenglich[2])«. Das Wort Gottes gibt die große Gnade der Freiheit eines Christenmenschen. Das Wort Gottes befreit von der Welt, befreit die Seele.

[1]) Luther, Ermahnung zum Frieden: E. A. 24, 291. — Von weltlicher Obrigkeit E. A. 22, 82.

[2]) Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, E. A. 27, 178.

Damit verspricht die Kirche, die das Wort Gottes verwalten will, ein Geschenk, vor dem die Gaben der humanistischen Schule und der Glanz des Orators verblassen.

---

2. Kapitel. Das Bildungsideal und die Schule Sturms.

Einleitung.

Im Ideal der Eloquenz liegen Möglichkeiten, Schule und Kirche in bedeutsamer Weise einander zu nähern. Es wird jetzt unsere Aufgabe, der Renaissance dieses Ideals in der Sturmschen Pädagogik der sapiens et eloquens pietas nachzuforschen. Was hat sich aus der Welt Ciceros und der ihr verwandten Abneigung gegen eine abstrakte Philosophie in Sturms Bildungsbegriff hinübergerettet? Lassen sich im Aufbau seiner Schule Züge finden, die sich noch mit den oratorischen Gedanken der Antike berühren — die zugleich mehr enthalten als die bloße Forderung einer formalen Sprachschönheit —, wiederum aber, wie beim Orator, eng mit dieser zusammenhängen? Und wenn wir schon von hier aus im speziellen Gebiet humanistischen Schulwesens Übergänge zum kirchlichen Leben finden, so wird uns dann die Frage wichtig werden, wie weit dieser Humanismus befähigt war, eine Kirche anzuerkennen, ihr zu dienen – oder vielleicht auch bestimmten Kirchenbegriffen mit Mißtrauen entgegenzutreten.

Aber es gilt zugleich die Brechungen zu betrachten, unter denen das Ideal des Humanisten in die Erscheinung tritt.

Man kann drei Kategorien der pädagogischen Werke Sturms aufstellen, die sich in verschiedenem Maße der erschöpfenden Darstellung des absoluten Ideals des Orators, des homo litteratus nähern. Wir müssen schei-

den zwischen Gelegenheitsschriften, die für die Erziehung bestimmter Personen abgefaßt sind — Programmen, in denen der Rektor einer Schule als Mitglied eines Gemeinwesens spricht — und den spezifisch gelehrten Werken, in denen der Humanist ungestört seinen Ideen nachhängen kann.

Als charakteristisches Werk für die erste Gattung dieser Schriften nennen wir die an die Gebrüder Werter gerichtete nobilitas litterata[1]). Ausdrücklich sagt Sturm, daß er sich hier nach dem Alter, dem Geschlecht und den Fähigkeiten der jungen Herren richte, die er zu Staatsbeamten erziehen will. So läßt er einige Disziplinen (agricultura, architectura, res militaris) in ihrem Studienplan zurücktreten, nicht ohne zu betonen, daß diese Materien dagegen dem homo litteratus et doctor geziemen. Der Berufserziehung wird das weitergehende Ideal des homo litteratus gegenübergestellt. Zugleich aber, und das ist charakteristisch[2]), fühlt sich Sturm bewogen, die jungen Grafen damit zu trösten, daß sie, unterrichtet nach seinem Studienplane, immerhin in jeder gebildeten Gesellschaft auftreten könnten: Der homo litteratus genießt einen Vorzug vor dem Fachmann.

Dieser homo litteratus ist es, dessen Erziehung sich Sturms pädagogische Programmschriften widmen (de litterarum ludis recte apperiendis. Classicae epistolae. Schola Lauingana. Academicae epistolae)[3]). Dieser homo litteratus ist es aber auch, in dessen Wahlspruch von der sapiens et eloquens pietas das eloquens seine überragende Bedeutung erhält. Hier beginnt das eigentliche Feld des Humanisten. Hinter der Eloquenz steht der Gedanke des Orators, der allgemeinsten Bildung, steht eine Idee. Sturms wissenschaftliche Werke (de amissa dicendi ra-

[1]) Siehe Abkürzungsverzeichnis: nobil. litt.

[2]) nobil. litt. pag. 46.

[3]) Abkürzungsverzeichnis: de litt. lud.; Class. epp.; Schol. Lau.; Acad. epp.

tione, de imitatione oratoria, de universa ratione elocutionis, linguae latinae resolvendae ratio)[1]) reden am deutlichsten von der Eloquenz und von dem Wege, zu ihr zu gelangen. In ihnen findet das Ideal des Orators seine reinste Darstellung.

Zwischen diesen drei Kategorien der Sturmschen Werke stehen die Vorreden[2]) zu eigenen oder fremden Schriften, meistens kurze, mehr oder weniger wissenschaftliche Essays, gerichtet an Gelehrte und Fürsten. In bunter Mischung treten hier die Gedanken auf, die wir soeben schieden, tönen sie doch auch in den genannten Schriften oft durcheinander, unserer Scheidung, die nur Akzente geben wollte, zum Trotz.

Wenn wir nun die wissenschaftliche Kultur, die die Sturmsche Schule vertritt, schildern wollen und hierbei zunächst die Idee der Sturmschen Eloquenz, dann aber ihre Realisierung in der Schule (classes) und Akademie (publicae lectiones) darzustellen versuchen, so dürfen wir nicht vergessen, daß das Nacheinander unserer Darstellung einmal ein lebendiges Neben- und Ineinander war — daß wir das Gewebe nicht um der Fäden, sondern um des Gewebes willen trennen.

1. Abschnitt.

Oratorische Gedanken bei Sturm.

Wenn Sturm die reine Idee der Eloquenz betrachtet, so wird sie ihm als solche ein unerreichbares Ideal. Die oratio absque ullo vitio ist ihm ein impossibile, das weder in der Natur gegeben ist, noch dem Menschen jemals verliehen wird[3]). Betrachtet er sie aber mehr innerhalb der Sphäre des Möglichen, so ist es auch hier gerade sein

[1]) Ebenda: de a m i s s a; partit. o r a t ; Part. d i a l e c t.; de i m i t; univ. ratio e l o c u t ; ling. lat. r e s o l v.

[2]) Ebenda: P r o l e g g.

[3]) de i m i t. Scholien. lib. I, cap. 3, Bogen A. 7b.

Stolz, daß nur Vollmenschen sich dem ersehnten Ziele nähern können, und dieser Stolz tröstet ihn über die geringe Anzahl der Vollendeten[1]).

Sturm weiß aber auch den Erfolg der artes dicendi mit verlockenden Farben zu schildern. Nach ihm bewirken es die Lehren der Rhetorik[2]), daß der Mensch in der Begabung, in der er schon alle anderen Lebewesen übertrifft (d. h. in der Sprache), nun auch den Mitmenschen überwindet. Nichts ist bewundernswerter, so ruft er aus, quam diserta et eloquens prudentia, sive prudens et sapiens eloquentia. Die artes liberales sind die wahren artes humanitatis. Sie ziemen freien und edelgeborenen Menschen. Wer sie jemals besessen, der genoß unter dem Frieden der Gesetze und der Gnade der Herrschenden Freiheit. Er wird frei, indem er freiwillig diente. — Den eloquenten Menschen selbst aber, von dem Sturm hier solche Wunder verspricht, schildert er an anderer Stelle[3]): Den schließlich nenne ich eloquent, der mit Redegewandtheit Sachkenntnis und philosophisches Wissen verbindet — der die entsprechenden Ausdrücke dieser Fächer beherrscht und, wie es ihr Wesen verlangt, den Stoff bedeutend und einleuchtend darstellen kann.

So wird eine Harmonie von Rede, Kenntnis und Anwendung gefordert. Sapientia und Eloquentia werden nicht auseinandergerissen[4]). Die sapientia aber, soweit sie Kenntnis der Ethik ist, steht für Sturm wiederum mit der moralischen Qualität des Menschen in Zusammenhang: Niemand ist nach ihm[5]) weise, der nicht auch gut ist. Geleitet werden die Taten durch prudentia und doc-

[1]) Prolegg. pag. 67.

[2]) Schol. Lau. pag. 729.

[3]) de amissa pag. 8 b.

[4]) l. c. pag. 2. Non enim sapientiam ab eloquentia separamus; neque patimur cordis rursus atque linguae dissidium fieri.

[5]) Prolegg. pag. 106, 107, 204.

trina. Diese doctrina wieder hebt den Weisen über die Menge, mit der er an sich die allgemeine sittliche Verpflichtung des bene agere teilt. Und eine ganz entsprechende Brücke finden wir von der eloquentia zur bonitas: des Orators virtus ist eine doppelte[1]): einmal die der Menge (bonorum omnium), dann aber die der Rede (orationis). Sie verleiht ihm expressos mores und die significatio virtutum omnium.

So ist gut zu sein zunächst die Pflicht aller und also auch die des weisen und beredten Menschen. Aber die doctrina wird zum dux der Sittlichkeit und die oratio, d. h. die kunstgerechte Rede, verhilft ihr zur Erscheinung, zur Wirksamkeit: oratio ostendit virum bonum[2]). Aus dem Kreise der Frommen und Guten überhaupt erhebt sich der Gelehrte, der Redner, um durch sein Wissen und seine Worte ein höherer Mensch zu werden. Wenn aber so in seiner Brust Beredtsamkeit, Weisheit und Charakter nicht beziehungslos nebeneinander wohnen, so wird sein Ideal der ciceronianische Orator. Wie für diesen, so wird auch für Sturm zur Losung das Wort: Neque patimur cordis ... atque linguae dissidium fieri[3]).

Wir fanden diesen Satz bei Cicero in Zusammenhang mit der Darstellung des idealen Ornatus. Er war begründet in dem Gedanken der Einheit des Weltalls. Die Auffassung des Ornatus mußte uns als die Pointe der ciceronianischen Ideen erscheinen. Hier war der Punkt, an dem die Opposition gegen die klassische griechische Philosophie einsetzte. Hier wurde die Verbindung von sapientia und eloquentia vollzogen, die das Kulturideal einer neuen Sophistik hervorbrachte. Von hier aus führte der Weg nicht zur Disziplin der Rhetorik, sondern zu einem Menschen: zum Orator. Und nun erhält der Ornatus

[1]) de imit. Scholien lib. II, cap. 7, Bogen L 8, dazu univ. rat. elocut. pag. 814.

[2]) univ. rat. elocut. pag. 741.

[3]) cf. pag. 64. Anm. 4.

und der Gedanke der Einheit des Weltganzen, der Natur in Sturms Theorien eine grundlegende Bedeutung. Der Ornatus wird ihm zur propria virtus oratorum, das ornate dicere wird ihm zum Kennzeichen des studiosus eloquentiae, der Glaube an die cathena Jovis, die ordnend und lückenlos das All durchzieht, berechtigt ihn nicht minder zu einem seiner wichtigsten pädagogischen Schritte, als für ihn der Glaube an den innersten Zusammenhang aller Wissenschaften von Bedeutung wird — ein Glaube, zu dem sich Cicero an eben jener Stelle bekennt, und den dieser mit Plato teilt[1]). — Die Unlust oder das Unvermögen zum abstrakten Denken, zur Systematik und zur Lebensferne macht sich auch bei Sturm geltend.

Wir haben diese Gedanken in seiner Theorie nachzuweisen und zu verfolgen, um sie dann in seiner Praxis wieder aufzusuchen. Erst hier in der Praxis wird sich entscheiden oder wenigstens nachempfinden lassen, wieweit das Ideal nur nachgesprochene Phrase, wieweit es lebendige Überzeugung für Sturm geworden ist.

Zwar ist ihm zunächst die pura et distincta perspicuitas die stets zu fordernde Redeform. Aber während bei Melanchthon, wie wir sahen, der Ornatus gerade auf das purus zudrängt, geht Sturm mit Cicero, der ja das größte Lob der Eloquenz im amplificare ornando sieht. Seine studiosi eloquentiae wollen nicht nur in den Versammlungen docere intelligenter, sie wollen nicht nur ihre Gegner schlagen durch Wahrheit und Beweis, sondern auch durch Wortgewalt und Leidenschaft. Und dies alles heißt für Sturm: ornate dicere[2]).

---

[1]) de imit. Scholien lib. 2, cap. 4, Bogen L 6; ling. lat. resolv. pag. 138: studiosi eloquentiae . . . id est, qui volunt non solum pure loqui, sed etiam ornate dicere. Prolegg. pag. 101 ff.

[2]) Für Melanchthon vgl. oben pag. 49. — Cicero: de oratore III, 26, 104. — Sturm, Acad. epp. pag. 718, erklärt, daß er gerade in bezug auf den Ornatus von Cicero (de oratore, Brutus, orator) imbutus und eruditus sei, und zwar sowohl

So bildet sich denn auch wie bei Cicero so bei Sturm im Ornatus die Idealgestalt des Orators ab. Rede und Redner werden in ihm zugleich gefaßt. Wir wollen versuchen, seinen Winken zu folgen. Vielleicht gelingt es uns, von ihm aus in Sturms Ideen und ihren Charakter einzudringen.

Jene Ablehnung des dissidium cordis et linguae führt uns so, wie wir sie bei Cicero getroffen haben, zunächst auf die Frage nach den wissenschaftlichen Anforderungen, die der ideale Ornatus stellt. Ist er doch nicht nur ein ornatus verborum, sondern gerade ein ornatus rerum et verborum[1]), wie Sturm ihn in dem einzigen Cicero verwirklicht sieht. Dieser Ornatus fordert einen gebildeten Menschen[2]). Der ideale Orator erscheint dank seiner propria virtus als homo prudens. Darum rechnet Sturm denjenigen nicht unter die Eloquenten, der keine rerum cognitio besitzt, und darum kann er sagen: Es ist klar, daß der Eloquente zuerst sich der Dinge, dann erst der Worte befleißen muß. Ist doch die Weisheit erst die Quelle der Eloquenz[3]).

Wenn aber Sturm auf Grund dieses letzten Satzes sich in seinem Lehrbuch der Ausdruckskunst (elocutio) an Hermogenes anschließt und die sententiae vor den verba behandelt — an anderer Stelle[4]) aber wieder Cicero folgt und sich zunächst den verba widmet, so zeigt sich hier ein Schwanken, das für seine ganze Denkart charakteristisch ist: Er kommt seinen Quellen gegenüber

---

durch die praecepta (= den Inhalt der Bücher) wie durch die exempla (= den Stil der Bücher). Cicero spricht ornate über den ornatus. — Über ornate dicere: ling. lat. resolv. pag. 138.

[1]) Prolegg. pag. 179: ornatus ille, quem requirimus, qui est non solum verborum sed etiam rerum, a caeteris (außer Cicero) conquisitus non est.

[2]) de imit. Scholien. lib. II, cap. 7, Bogen L 7b: sed hic Ornatus requirit hominem prudentem usw.

[3]) nobil. angl. pag. 307, 309. univ. rat. elocut. pag. 334.

[4]) Prolegg. pag. 169.

nicht zu einer selbständigen Stellungnahme: er folgt dem Schriftsteller, den er für den Augenblick behandelt.

Widerspruch gegen seine Autoritäten in rhetorischer Hinsicht zeigt er nur an einer, aber gerade ungemein bezeichnenden Stelle, allerdings auch hier im Anschluß an Vorgänger. Er meint, daß Aristoteles in seiner Definition der Rhetorik zwar in seiner einseitigen Betonung der Auffindung des πιθανὸν das vocabulum melioris partis beibehielte. Aber er fühlt sich doch genötigt, aus diesem πιθανὸν eine πιθανολογία zu konstruieren, und kann nun sagen: die vollständige Definition der Rhetorik ist es also, daß sie ist: facultas inveniendi et bene dicendi eius quod in unaquaque re est probabile[1]). So ist auch hier sapientia und lingua wieder glücklich miteinander verbunden. Aber dennoch kommt Sturm nie zu der klaren Stellung, die Cicero gegenüber dem Philosophen einnimmt. Das antike Problem ist dem schwärmenden Humanisten nicht Problem. Bald finden wir neben dem Orator, dem nur die causa civilis zugesprochen wird, den rerum ceterarum scriptor. Bald sehen wir gerade die quaestiones infinitae ausdrücklich und im Gegensatz zu der res certa des Orators dem Philosophen, Dialektiker und Physiker zugewiesen. Bald erscheint der Redner als Staatsmann. Bald, wie wir schon gehört haben, wird die philosophorum scientia zur Bedingung der Eloquenz gemacht: Die sapientia des Orators sieht sich, soweit sie in Sturms theoretischen Schriften berührt wird, bald vor die Forderung allgemeiner Bildung, bald vor den Anspruch gediegener Fachkenntnis gestellt[2]).

---

[1]) Vgl. Volkmann (Rich.), Die Rhetorik der Griechen und Römer, 2. Aufl., Leipzig 1885, 1. Kapitel. — Oben pag. 38. Anm. 2. — Sturm: Ar 1570. Schol. pag. 14b, 15.

[2]) de imit. Text. lib. I, cap. 4, Bogen B 4b und cap. 14, Bogen D 7b (comitiorum et senatus consuetudo vetus sublata). de statibus A. 4. de amissa pag. 8b. Prolegg. pag. 177.

Der Orator selbst aber wird zu einer nebelhaften Gestalt, die jetzt im antiken Gewande des ciceronianischen Ideals, jetzt in der Berufskleidung eines tüchtigen Bürgers des 16. Jahrhunderts auftritt. Die alte und die neue Welt stehen in den Träumen des Humanisten unausgeglichen nebeneinander.

Aber trotzdem: in jenem idealen Ornatus, der propria virtus oratoris, liegt die strenge Forderung an den Orator (und scriptor): viel selbst erforscht, das übrige aber, das er allein nicht verfolgen konnte, von anderen erfragt zu haben. Seine Rede muß am Quell der Philosophie genährt sein, so daß, wohin sie auch fließe, sie stets Tropfen der Weisheit und Wissenschaft begleiten: ut bene litterata et bene erudita esse videatur[1]). Folgen wir dann mit Sturm den Spuren des Hermogenes, so treffen wir auf ein wohlgefülltes Arsenal oratorischer sapientia. Gerade von dem Gedanken aus, daß die Weisheit Quelle der Eloquenz sei, zählt Sturm hier die sententiae oratoris auf. Ein Überblick über dieselben wird ein Überblick über die sapientia des Redners sein.

Da finden wir die vier Kategorien: De deo, de effectis deorum, homines, hominum effecta, und nach dieser Ordnung folgen nun die mannigfaltigsten Themata: Gott, die Schöpfung, die Erlösung der Menschen, die Elemente, die himmlischen Sphären. Es schließen sich sittliche Fragen an, orientiert an den Bedürfnissen des Staatslebens, und auch »andere große Dinge«, wie etwa die Schlacht bei Marathon. Diese pathetische Welt wird noch gesteigert durch die Ausführungen des folgenden Kapitels: de sententiis splendoris. Diese sprechen preisend und rühmend über die gleichen Fragen, wie auch über die, welche das Herz des Redners und der Hörer besonders rühren. Die sententiae formae dicendi simplicis führen in Poesie und Idylle. Hier hören wir von lauteren, reinen

[1]) de imit. Scholien. lib. II, cap. 7, Bogen L 7b. — l. c. Text. lib. I, cap. 6, Bogen B 7.

Menschen und lassen die kleinen Dinge ihrer kleinen Umgebung vor uns vorüber wandeln, wobei wir allerdings mehr in das Gebiet des Dichters als in das des Redners verwiesen werden. Und nun wendet sich Sturm zu den sententiae suavitatis, wo es sich um fabelhafte Dinge, Heldensage und ruhmvolle Geschichte handelt, um mit einem Kapitel über die Gnomen diese Ausführung zu schließen. Gerade in diesem letzten Kapitel aber findet sich wieder der Hinweis, die sententiae generales ad res certas zu beziehen, und die Moral, daß nur senes und experientes homines sich ihrer bedienen sollen[1]). So werden dem Redner religiöse, physikalische und historische Themata in bunter Reihe unterbreitet: der ideale Orator besitzt universales (und in diesem : theologisches) Wissen.

Aber wie es ja in dem Grundgedanken des Ornatus, in der gleichmäßigen Berücksichtigung von Sinn und Zunge liegt — dem Orator bleibt sein Wissen nicht Selbstzweck. Seine prudentia ist ihm nur Blut, Nerv, Ader und Muskel im schönen Körper der Rede. Wird sie ihm doch erst lebendig und wirksam durch das Charisma des Worts[2]).

Der erste Gedanke des Redners muß auf das Wesen der zu behandelnden Sache gehen, aber in dieser Betrachtung fällt die commentatio (das Nachsinnen und Wägen) über res und forma zusammen. Geist und Ohr arbeiten ohne dissidium, arbeiten zugleich, bis Wahrheit und Wohlklang sich decken, bis die Rede in Harmonie von Form und Inhalt vollendet ist und in Erscheinung tritt. Nichts ist bezeichnender für Sturms Auffassung und Wesen, als daß er diesen Vorgang in Form eines Gleichnisses schildert[3]): Wie die schaumgeborene Venus

---

[1]) univ. rat. elocut. pag. 5 ff. 17 ff. — cap. 14.

[2]) de imit. Scholien. lib. II, cap. 7, Bogen L 8: Deinde oportet (orator) haec ipsa habere applicata ad usum et exercitationem. — nobil. litt. pag. 80.

[3]) nobil. litt. pag. 80.

des Apelles dennoch Körper hat, so muß die Rede nicht nur schillernde Form, sondern auch inneres Leben haben. Welch ein Genuß der Arbeit[1]): die Aufgabe (quaestio) zu durchforschen, um ihr notwendiges Argument: docere, delectare und flectere, zu finden, sie in ihre Teile zu zergliedern, um Hauptpunkte und Nebensachen eindrucksvoll zu scheiden, auf die partes totius orationis zu verteilen und so durch Komposition und Anordnung aller Zergliederung zum Trotz doch die Einheit des Eindrucks zu wahren! Welch eine Kunst, nun den Schmuck der Worte zu wählen und im eigentlichen Gebiete der Ausdruckskunst, in der elocutio, Sätze, Worte und Perioden, Rythmus und Silbenklang abzuwägen und schon im Geiste zu hören!

Dann wird diese äußere Redeform, die »sichtbar« ist[2]), ein Kunstwerk, in dem unsere Ohren nicht nur den Wohllaut vernehmen, sondern auch die Seele durch die Form sich den Sinnen offenbart. Hier löst der Orator das dissidium cordis et linguae auf in den dulcissimus concentus.

Aber wenn wir den Ornatus als die propria virtus oratoris erkannt haben, dürfen wir von ihm noch mehr erwarten als daß er nur sapientia und lingua in Verbindung setzt. Auch die virtus, die sittliche Qualität des Redners, wird in ihm ihren Ausdruck finden. Und so fordert denn der Ornatus[3]) nicht nur, daß der Orator »alles, was lebt«, mit seinem Wissen umfassen soll, sondern daß er auch ein ausgezeichneter Mann, ein weiser Anwalt sei. Denn Wahnsinn ist die Beredsamkeit, wenn sie Rechtlichkeit und Weisheit entbehrt.

Wer die rhetorische Technik erlernt hat, der muß auch Tugend mitbringen[4]). Und wieder zeigt sich Sturm

---

[1]) cf. die Tabelle der Commentatio im Anhang von de i m i t. vor den Scholien.

[2]) de i m i t. Text. lib. II, cap. 1, Bogen E 1.

[3]) de i m i t. Text. lib. II, cap. 7, Bogen F 1b.

[4]) de i m i t. Scholien. lib. II, cap. 7, Bogen N 8.

je nach seinem Gewährsmann schwankend. Im Anschluß an Aristoteles gibt er zu, daß der Orator als Mensch gut wie schlecht sein kann. Dann aber hält er sich wieder ganz an Quintilian, der Kap. 1, Lib. XII, seiner Institutio oratoria den Nachweis führt: non posse oratorem esse nisi bonum virum[1]).

Hier klingen dann Töne an, die an das griechische Zauberwort καλὸς κ'ἀγαθὸς erinnern. Hier mögen wir erkennen, daß Wohlbildung der Rede und Wortgestalt sich nicht von der Schönheit der Seele trennen lassen. Nichts ist fruchtbarer, nichts ist genußreicher als diese glückliche Vereinigung. Darum darf auch der Orator nicht um klingenden Lohnes willen sein Charisma mißbrauchen: Der Geiz ist eine Barbarei, in die Eloquenz nicht verfällt, heißt es sicher genug. Vielmehr besitzt wahre Rede significationem virtutum omnium et morum suavissimorum ac dulcissimorum. Ja, hier findet sich auch eine Brücke hinüber zur sapientia: Indem Sturm vom Redner vor allem die Tugend der Gerechtigkeit und der Weisheit fordert, erscheint diese hier unter sittlicher Bewertung[2]).

Das rednerische ἦθος ist bis zu dem Grade unentbehrlicher Bestandteil der Rhetorik geworden, daß es als eine der sieben »Ideen« (Kategorien) auftritt[3]), nach denen rein formal Sätze, Worte, Satzteile, Silbenzahl und Rhythmus kategorisiert werden sollen. Sturm selbst sieht die Gefahr, die darin liegt, dem Schüler durch diese Anwendung des ἦθος sittliche Redegewandtheit beizubringen. Und so mahnt er denn auch, daß die Sitte nicht geheuchelt sein, daß sie von Herzen kommen, daß

---

[1]) Ar 1570 pag. 13b. Scholien. — de imit. Schol. lib. II, cap. 7, Bogen L 8.

[2]) nobil. angl. pag. 311 (videmus): oris elegantiam et vocis formam non posse ab animi pulchritudine segregari. — ling. lat. resolv. pag. 55. — liber Acad. B. 8b. — de imit. Scholien. lib. 2, cap. 7, Bogen L 8.

[3]) univ. rat. elocut. lib. I, cap. 3. Dann auch pag. 547 ff.

der λόγος ἔμψυχος sein soll. Er fordert einen Geist: lobbegierig, wissensdurstig — eine Seele: elegantiae ardens, die um der anderen willen vor allem leben will[1]).

Damit haben wir aber wie bei der sapientia nun auch bei der virtus ihre oratorische Eigenart gefunden. Auch die virtus drängt, um vollendet zu sein, den Redner zum Wort, zur Tribüne. Die Forderung der Sitte wird von ihm nicht erfüllt, wenn er nur gut ist (virtus bonorum omnium), sondern er muß auch für andere sittlich gut wirken. Seine virtus stellt ihn als tätiges Mitglied in die menschliche Gesellschaft, denn die eloquentia fordert nicht nur einen θεωρητικόν, sondern auch einen πρακτικόν. Zum Vaterland, zum Staat, zum Senat und zum Gericht muß der Orator eilen, um bonus zu sein. Diese virtus, die mit der eloquentia untrennbar verbunden ist — die praktische Tugend — macht ihn zum homo politicus, zum ζῶον κοινωνικόν Sie bringt die wahre Humanität[2]). Sie führt auch zur Kirche.

Und hier, im »usus«, erst kann der Ornatus eine neue, wichtige Seite entfalten. Eben hier kommt es auf das refutare an, auf die vis dicendi et commovendi. Jetzt muß nicht nur der λόγος, sondern auch die causa, der Stoff[3]), über den der Redner zu sprechen hat, ἔμψυχος sein: Es tritt die Gewalt der sittlichen Rede mit der Gewalt der gerechten und großen Sache in enge Verbindung. Da der Redner ein vir bonus sein soll, meidet er die causas falsas, iniquas, crudeles, sceleratas. Und wiederum muß er als Redner um seines Erfolges willen causas honestas, pias, graves wählen. Aufs engste greifen hier von

---

[1]) de imit. Scholien. lib. I, cap. 13, Bogen G 2. — liber Acad. C.

[2]) de imit. Scholien. lib. I, cap. 10, Bogen E 1. Dazu: de imit. Text. lib. II, cap. 7, Bogen F 1b. — univ. rat. elocut. pag. 204. — ling. lat. resolv. pag. 36, 37.

[3]) ling. lat. resolv. pag. 138. — de imit. Scholien. lib. I, cap. 7 und 8, Bogen C 7 ff. — cap. 9.

neuem Beredsamkeit, Weisheit und Tugend ineinander ein, sich gegenseitig bedingend, fördernd und störend.

Zugleich jedoch liegt auch hier, auf dem Felde des usus, ein gewisser Widerspruch im Wesen des Ornatus: Macht die tätige Tugend den Redner zum Diener der Gesamtheit, so gibt sie ihm zugleich auch das Recht der Herrschaft. Indem der Orator seine vis dicendi dem Gemeinwesen zur Verfügung stellt, macht er sich zum Beherrscher der Bürger. Er erregt die Affekte der Hörer, fesselt die Menge, reißt sie, wohin er will, spielt mit ihren Leidenschaften und schwelgt in dem Genuß, sie zum Werkzeug seines pathetisch erregten Willens zu machen. Die Kunst der affectio erst ermöglicht dem Redner seine große Aufgabe, ein Wirkender zu sein, und macht ihn im gleichen Augenblick zum Ersten unter den Menschen[1]).

Und wieder ist es auch hier der Ornatus, der eine bedeutsame Rolle spielt. Er ist die eigentliche Macht des Redners. Er bewirkt es, daß den Orator die Menschen fürchten, bewundern, anrufen, und nicht für einen Menschen, sondern einen Gottgesandten (divinum virum) halten: propter eloquentiam et vim dicendi[2]).

Zu diesem Ornatus aber, der den Redner zum Herrscher der Menge macht, indem er sie erregt, gesellt sich auch der Glanz seines persönlichen Auftretens und der Glanz der Szene, in der er sich für den Humanisten bewegt. Gerade Sturms Lehrbuch der elocutio ist voll von praktischen Winken, die dem Redner taktische Geschicklichkeit, urbanes Wesen und fein berechnetes Benehmen beibringen sollen. Orator evadat superior: das ist das Ziel aller dieser Lehren. Modestia, moderatio und aequitas fordert der rednerische Takt. In ihm zeigt sich die Urbanität, und diese wieder erstreckt sich bis auf den gestus.

---

[1]) de amissa pag. 51.

[2]) de imit. Text. lib. II, cap. 7, Bogen F 1 ff.

Coneinn sei die ganze Rede; geziemend Geste und Worte nihil in laudabile oratore debet esse informe[1]).

Sturm sieht und hört den Orator auch in einer würdigen Szene. Der große Redner verlangt die große Situation. Sie ist mit wenigen Worten gekennzeichnet: Curia, senatus, campus Martius, concio, aedis Telluris, coetus populi: die großen Stätten einer großen Nation. Hier wirke jene allumfassende Bildung! Hier eile die virtus, zu dienen, herbei! Hier rüttle der Orator die corona auf, sie zu beherrschen!

Wenn der Ornatus somit in sapientia, humanitas und robur als virtus propria oratoris die Gestalt des Redners harmonisch umschließt und uns vor Augen stellt, erhält er die gleiche Bedeutung wie die *δεινότης*, die rednerische Kraft. Auch in dieser glaubt Sturm das Gesamtbild des Redners fassen zu können[2]): der ist ein wahrer orator *δεινὸς*, der alle Redeformen gebrauchen kann, entsprechend den rebus, personis, locis, causis. So ist die *δεινότης* nichts anderes als die vis eloquentiae, quae quod vult congruenter et cum gravitate efficit. Dreierlei umfaßt sie: congruentia: ut oratio conveniat rebus, personis, locis, temporibus (das heißt: die sapientia des Ornatus), deinde suavitatem et constantiam et virtutem et autoritatem (die virtus des Ornatus); tertio efficaciam, ut aliquid efficiat (die Wirkung des Ornatus).

So ist es in Sturms Ohren mehr als ein oberflächliches Gleichnis, wenn er von dem Orator als von einem Könige spricht[3]). Denn vor seinen Blicken steht er auf der Tribüne als der Siegreiche, der Sittenstrenge, der Wortgewaltige, der Gott der Masse. Der Ornatus ist es, der ihm zur Kraft geworden ist, der ihn fast zu einem

[1]) univ. rat. elocut. pag. 56, 179, 665.

[2]) l. c. pag. 742.

[3]) l. c. pag. 711.

Dämon macht. Der Ornatus ist es: qui oratorem efficiat admirabilem, et quasi deum in populo[1]).

Was dem Redner aber innerlich die Macht gibt, als Halbgott sich vor das Volk zu wagen, das ist das Vertrauen auf das Wesen der menschlichen Natur. Hier gewinnen wir einen Einblick in die Welt, die ihn umgibt, und in das Verhältnis, in dem er zu dieser, seiner Umgebung steht. Wir finden[2]) die bonitas der menschlichen Anlagen in Parallele gesetzt mit der wunderbaren Fruchtbarkeit der Natur im großen. Und als Spender all dieser Güte erscheint Gott. Welche Stellung gewinnt dadurch das Sturmsche Bildungsideal, der Orator, der homo litteratus im Universum?

Hier wird maßgebend der Gedanke an die Kette des Jupiters, an jenes unsichtbare Band, das die Welt ordnend zu einem Ganzen umschlingt. Das Universum wird als Kosmos, als Kunstwerk gefaßt, der homo litteratus aber als artifex, d. h. als Mensch, der alle artes, hier vor allem die Philosophie, die Dialektik, beherrscht. In diesem Zusammenhange sagt Sturm[3]): Da in Gottes Schöpfung nichts verworren ist, sondern alles naturaliter seine Gründe, seine Ordnung, seine Harmonie erhalten hat, so ist auch nichts so zufällig, zahlreich und ungeordnet, daß es nicht von einem ingenium bene litteratum unter seine species, proprietas und genera geordnet, d. h. unter die Begriffe der Dialektik gebracht werden könnte. Dann aber heißt es einige Zeilen weiter: Is sive artifex, sive magister, sive doctor, sive praeceptor ... invenire poterit cathenam illam Iovis, de qua est apud Homerum. So treten ars und natura nah aneinander:

---

[1]) de imit. Text. lib. II, cap. 7, Bogen F 2.

[2]) Acad. epp. pag. 258: (naturae facultatis) bonitas non minus dei donum est, quam frugum atque annonae.

[3]) Prolegg. pag. 101 ff. (de educatione principis. Auch bei Halb, pag. 24 ff.).

ars naturam imitatur heißt es[1]). Die Philosophie nennt Sturm naturae et imitatrix et adiutrix et saepe emendatrix. Und gerade unter der Begründung: Iovis omnia plena kann er sagen: Musae invocandae sunt: hoc est naturam sequi decet[2]).

Welch einen Wert erhält dadurch die ornate Bildung des Orators! Liegt es doch gerade in ihrem Wesen, die Philosophie, die ars, nicht von der Eloquenz zu trennen! Wie die ideale Kunst zu reden den Redner zum Gott unter der Menge macht, so führt ihn seine Kunst zu denken in die geheime Einfachheit der Natur und vor Gott.

Wer sein Ohr an solche Worte, sein Auge an solche Bilder gewöhnte, wie sie Betrachtungen über den Ornatus und die Kette Jupiters mit sich bringen, dessen Geist sah den Menschen mittätig in der Natur, der hörte von einem Menschen, den allseitige Bildung, Sitte und Kraft zum Mikrokosmus machen, und der es so vermag, nicht nur den Makrokosmos in sich aufzunehmen, sondern ihn auch wieder in ungestörter Harmonie als Ornatus weiterzugeben. Man bemerkt hier das Ideal eines Menschen, der erkenntnisfroh und schaffenskräftig die Ordnung der Dinge betrachtet und in ihr im Bewußtsein seiner persönlichen Macht zu wirken sucht — das Ideal eines Menschen, in dem Weltfreude und Gottesfreude sich nicht gegenseitig beschatten, sondern im ingenii lumen des homo bene litteratus sich harmonisch vereinigen[3]). Wenn auch die Grenzen seines Wissens sich mehr oder weniger ins

---

[1]) ling. lat. r e s o l v. pag. 28. Nach (Cicero): ad Herennium 3, 36.

[2]) liber A c a d.: Bogen G 5. — C l a s s. epp. pag. 696: est natura vel potius divina in nobis mortalibus vis atque facultas, cui nihil est invium, nihil . . . . , inaccessum.

[3]) C l a s s. epp. pag. 691: incredibile enim est, quantum homo possit, si nitatur, si imitetur, si aemuletur, si nihil negatum putabit arti atque industriae. — Dazu die Definition von homo: ling. lat. r e s o l v. pag. 31 und die Definition des magister artium: **A c a d. epp. pag. 710 ff.**

Unklare verlieren: durch die Verpflichtung gegenüber der Gesamtheit erhält es einen um so festeren ethischen Mittelpunkt. — Anderseits aber liegt etwas Eilfertiges in der oratorischen Tendenz, allezeit helfend und selbstgewiß beizuspringen. Dieser Orator ist leidenschaftlich, pathetisch. Er liebt die Ruhe nicht. Und Glanz und Pathos verhüllen wiederum die schärferen Züge, die ihm seine sittliche Aufgabe geben wollte.

Auch in der engen Verbindung des Orators mit dem Universum sind Grundsätze des Ornatus lebendig. Die Einheit aller Dinge der In- und Umwelt wird auch hier kraftvoll betont, trotz aller Gefahren, die sich zeigen.

Vielleicht, daß im Gedanken des Ornatus auch der Schlüssel zu Sturms Pädagogik liegt. Wir versuchen an ihm das Gymnasium der sapiens et eloquens pietas zu messen, um ihr Wesen zu verstehen, — um die Kraft und die Schwäche der Sturmschen Schule zu erkennen[1]). Der Ornatus verkettet alles. Er verkettet auch Schule und Kirche nach seinem Vermögen.

2. Abschnitt.

Eloquentia und Sapientia im Unterrichtsgang.

Es liegt in Sturms Grundgedanken der idealen Untrennbarkeit von sapiens et eloquens et bonus, daß der Schüler von Anfang an gleichzeitig, ohne dissidium cordis et linguae zur rerum cognitio, orationis elegantia und pietas erzogen wird. Die Entwicklung, welche die aufsteigenden Klassen mit sich bringen, liegt nur in

[1]) Richel pag. 20 wird als das Wesen der Straßburger Akademie angegeben: in qua eloquentiae studia florere volumus; während pag. 21 der Zweck der Akademie dahin bestimmt wird: ut docti et prudentes: temperantes, a nobis ut pii quam plurimi prodeant: Der Begriff der idealen, ornaten Eloquenz (pag. 20) enthält das pius und doctus (pag. 21).

einer Quantitätsverschiebung unter den drei Gebieten der sapientia, eloquentia und pietas. Diese Verschiebung aber orientiert sich nach der Anlage, der Entwicklungsfähigkeit der menschlichen Natur. Sturm meint, daß diese es verlange, mit dem Sprachstudium zu beginnen, ebenso wie die Unberührtheit der Knabenseele einen starken sittlichen Einfluß gestatte. Nach solchen Voraussetzungen wird der ganze Unterrichtsgang in drei Abschnitte geteilt, in denen das jeweilige Stadium des Sprachunterrichts stets einer größeren Freiheit des Schülers, d. h. einer großzügigeren Moralerziehung entspricht. Mit den Stadien des Sprachunterrichts aber laufen für Sturm auch die des Sachunterrichts parallel, so daß am Anfang einer Schule das recte loqui und recte facere steht, am Ende aber die excellens doctrina et religio[1]).

Nur für unsere Untersuchung scheiden wir die sprachlich-sachliche und die sittliche Ausbildung des Schülers und wenden uns zunächst der ersteren zu.

Nicht anders als mit einem »obgleich« stellt Sturm hier das Sprachstudium in den Vordergrund: Quamquam conjuncta sunt sapientiae et linguae studium: obgleich kein dissidium cordis et linguae stattfinden soll. Aber — wie wir gehört —: Sturm folgt der menschlichen Anlage und teilt nach dem Sprachunterricht den Lehrplan in drei Abteilungen[2]). In der ersten (Klasse X—III) wird die oratio pura et dilucida, in der zweiten (Klasse II—I) die ornata, in der dritten (publicae lectiones) die congruens et apta betrieben. Hier steht die oratio ornata im Mittelpunkt des Systems. Auf die Probleme der Secunda und Prima dürfen wir mit Recht gespannt sein.

Es gilt, zu beobachten, wie der Sturmsche Schüler zur Sachkenntnis gelangt. Zunächst lernt er in den untersten Klassen lateinisch lesen, schreiben und sprechen.

[1]) de litt. lud. pag. 655, 661.

[2]) l. c. pag. 661.

Er lernt lateinische Grammatik und sucht einen möglichst großen Vokabelschatz der fremden Sprache zu erwerben. Zu diesem Zweck wird dem Schüler sobald wie möglich vorgeschrieben, nur lateinisch zu reden, damit sein ganzes Leben sich mit klassischer Luft durchdringe. Sturm formuliert das Prinzip dieser Methode mit den Worten: Es ist nützlich, ziemlich und richtig, der Natur der Dinge und Gott, dem Schöpfer und Erzeuger aller Dinge, als Führer zu folgen[1]).

Und dieser Gedanke: Naturam et deum sequi, wird zum Motiv bei einem der wichtigsten Lehrmittel, das Sturm anwendet: Wird zum Motiv bei der Anlage der Ephemeriden, d. h. der Vokabelbücher, in die der Schüler, was er an Vokabeln lernt und findet, einträgt. Sturm wünscht, daß diese Methode von den untersten Klassen an befolgt werde[2]). Das Prinzip der Eintragung aber entnimmt er der Ordnung der Natur: Nicht nach dem Alphabet, sondern nach dem Kosmos sind die Worte in den Ephemeriden geordnet[3]).

Die Möglichkeit eines solchen Unternehmens ist nun für Sturm gegeben durch den Glauben an jene Kette Jupiters, welche die planvolle Ordnung der Welt symbolisiert, und durch seine Auffassung von dem Verhältnis der Sachwelt zur Wortwelt. Weil Gott die Welt geordnet hat und so die Dinge alle in ewigem Zusammenhange stehen, ist es auch notwendig, daß die Worte, die ein Abbild der Dinge sind, und alle Teile der Rede in

---

[1]) Schol. Lau. pag. 732.

[2]) Liber Acad. Bogen F. 7b ff. Ebenso: Nobil. litt. pag. 49. Schol. Lau. pag. 738. Class epp. 685. De litt. lud. pag. 664 für die drei ersten Klassen. — Es gibt zwei Arten von Ephemeriden: verborum und exemplorum, erstere mehr der Wort- und Sachkenntnis, letztere schon der rhetorischen Praxis gewidmet. Beide befolgen die gleichen Prinzipien: Liber Acad., Bogen F 7 b und Bogen G 5. Vgl. auch: L. Kückelhahn, pag. 95.

[3]) Prolegg. pag. 3.

engem Zusammenhang (continenti connexione) sich zusammenschließen. Dies geschieht naturaliter, und wie es getan werden kann, quod est artificiosum, das weiß der Lehrer. — Und den gleichen Schluß von der Natur der Dinge auf die Natur der Worte (als rerum signa nach Aristoteles) macht Sturm mit der Behauptung: es kann also die unendliche Materie wie der Dinge, so der Worte in orbem et ad disciplinam redigi. Wie ars und natura einander parallel gehen, so stehen auch verbum und res unter den gleichen Gesetzen. Für beide gelten die gleichen Kategorien, der gleiche orbis, die gleiche disciplina[1]).

Damit ergibt sich für Sturm die Möglichkeit, mit Hilfe von Dialektik und rerum cognitio auf den Seiten der Ephemeriden ein Weltbild erstehen zu lassen, und die Gesichtspunkte beider durcheinander zu mengen[2]).

Die Dialektik liefert die zehn formalen Kategorien, die naturgemäß sind, da die Welt planvoll angelegt ist. Aber die Dialektiker bringen gewissermaßen nur Etiketten, nur hohle Formen, hohle Kategorien. Wir jedoch, ruft Sturm aus: wir füllen diese Formen: et locos habebimus impletos, d. h. wir verbinden die formalen Gesichtspunkte mit den sachlichen[3]).

Die sachlichen Gesichtspunkte findet Sturm auf folgendem Wege: Die ganze Natur aber, das ganze Universum teilen wir zu unserem Zweck in res divinas, in naturam, in artes et disciplinas, in hominem seu res humanas. So findet sich die Natur in diesen Ephemeriden nach den ihr homogenen Kategorien und zugleich auch nach ihrem Gehalt abgebildet und nachgeahmt. Sturm beschreibt diese Tatsache mit den Worten: Bei dieser

---

[1]) Vgl. pag. 76. Anm. 1 f. — Prolegg. pag. 101 ff., pag. 1 ff.

[2]) Liber Acad., Bogen E bis Eb: ephemeridum ratio: ad philosophiam ex rerum partibus conformata.

[3]) ling. lat. resolv. pag. 10.

Teilung folgen wir der Natur selbst und ihrer Ordnung, das ist: Der Schöpfung Gottes. Gott nämlich ist der Schöpfer der Natur. Der Natur aber kann niemand folgen, wenn er nicht die Begriffe der Wissenschaften (partitiones artium et disciplinarum) kennt: nam naturae et artium eadem est partitio[1]).

Am plastischsten tritt Sturms Gedanke hervor, wenn er von der Methode spricht, vermittelst deren die Knaben die lateinischen Vokabeln erlernen sollen: Die Ephemeriden geben nur schwarz auf weiß wieder, was in der Sturmschen Schulstube vor sich geht: Das kategorische Erfassen der Welt in dem Gedanken, damit die Natur nachzuahmen und zu erkennen. An dem Verfahren der Kosmographen[2]) schildert Sturm seine Auffassung: Diese können die Erde, Berge und Wälder, Flüsse, Seen und Getier auf einem Bilde dilucide zusammenstellen. Und wenn sie dies mit den Einzeldingen (singulis) tun, folgert Sturm nun, warum sollten wir es nicht in universis, in generibus, generumque formis? Das konkrete Einzelding und das abstrakte universale folgen also den gleichen Gesetzen. Damit wird auf den Blättern der Ephemeriden eine Synthese ohne Blutverlust der Mannigfaltigkeit, eine konkrete Abstraktion vollzogen. Die Utopie dieser Idee liegt zutage. Wir haben nur zu fragen, was sie für Sturm und sein System bedeutet.

Wie beim lebendigen und idealen Ornatus sich Wort und Sache aufs dringendste gegenseitig bedingen, so wird

[1]) ling. lat. resolv. pag. 9, 13 ff., 114.

[2]) de litt. lud. pag. 664 läßt unentschieden, ob von der Lernmethode in der Schulstunde oder der Anlage der Ephemeriden (adnotando!) gesprochen wird. Das Gleichnis vom Kosmographen kann auf beide Fälle angewendet werden. Diese Zweideutigkeit berechtigt dazu, auch den zweiten Brief der Class. epp. pag. 682 ff. für Sturms Auffassung heranzuziehen. Folgt doch der dozierende Lehrer auch dem Grundgedanken der Ephemeriden: Schol. Lau. pag. 731 der Lehrer soll: vocabula requirere, eaque inordinem gerere, et distribuere discipulis.

auch hier nicht das Wort nach formalen Zeichen (Anfangsbuchstaben), sondern nach seinem Gehalt behandelt. Und wie der lebendige Orator als solcher zugleich Typ und Einzelperson (Cicero) ist, so wird auch hier Abstraktes und Konkretes miteinander vermengt. Hier wie dort ist bei Sturm die Unfähigkeit zu reiner Abstraktion und der Trieb, das Lebendige möglichst ungeteilt zu erfassen, maßgebend. Hier wie dort bleibt — und jetzt zu seinem Verderben — Sturms wissenschaftliches Denken so dicht unter dem goldenen Baum des Lebens, daß in dessen Licht- und Schattenspiel seine Theorie für uns nicht grau genug ist.

Mit diesen Ephemeriden, deren Gedanke Sturm nicht verwickelter erscheint als der des Eies des Kolumbus, gelingt es ihm nach seiner Meinung, dem Schüler zugleich die copia verborum und die copia r e r u m beizubringen[1]). Sermo und doctrina gehen Hand in Hand. Wenn aber diese doctrina, wie es heißt[2]), sich nicht nur auf die natura bezieht, die hier in ihren Kategorien eingefangen, d. h. logisch formal gefaßt wird, sondern auch auf die mores, und darum dem Schüler geboten wird, auch deren vocabula in ordinem cogere et distribuere, so ergibt sich von hier aus am deutlichsten die Folge, die das ganze System haben muß: Was die lebendige Wirklichkeit nicht ist: wertend, das m u ß diese nachgeahmte Wirklichkeit sein. Indem der Schüler von dem Lehrer erfährt, wie Vokabeln sittlicher Begriffe einzuordnen sind, führt der Lehrer ihn ein in eine Weltanschauung, lehrt er ihn die Dinge zu loben oder zu tadeln. Die Welt der Ephemeriden ist eine

---

[1]) ling. lat. r e s o l v. pag. 40. — nobil. l i t t. pag. 38 wird von einer S p r a c h kenntnis der ersten Unterrichtsjahre gesprochen: cui r e r u m verborumque connexa est cognitio, propterea quod verba rerum sunt simulacra. — C l a s s. epp. pag. 684: Durch die Ephemeriden: amplificetur una cum v e r b o r u m multitudine memoria atque c o g n i t i o. Vgl. P r o l e g g. pag. 1 ff.

[2]) Schol. L a u. pag. 731.

parteiische. Die Luft der oratorischen Schule ist nicht neutral[1]).

Bei alledem aber wird Sturm nicht an eine derartige Parteilichkeit seiner Ephemeriden glauben. Gerade weil die Kunst die Natur nachahmt, ja beide den gleichen Gesetzen folgen, durch beide sich die gleiche Kette Jupiters zieht, muß Sturm objektive Wahrheit von einem idealen Ephemeridenbuch fordern. Er bemerkt nicht, daß die Welt, deren Eindruck wir durch die Erscheinungen empfangen, fremd der Welt unseres Ausdrucks gegenübersteht. Auch hier wird ein dissidium cordis et linguae vermieden, getreu den Grundsätzen des Ornatus. Der Stil der Natur und der Stil der »Kunst« ist für Sturm der gleiche.

Diese Ephemeriden nun, täglich vermehrt, täglich gehaltvoller, begleiten den Schüler durch das ganze Gymnasium und führen ihn unbemerkt aus den unteren in die mittleren Klassen hinüber, die sich ja zumal der oratio ornata widmen sollen. Aber er findet sich auch auf eine andere Weise schon vorbereitet, den Aufgaben der Prima und Sekunda nachzukommen.

Bereits in den Unterklassen werden Dialektik und Rhetorik betrieben. Die Rhetorik seit der fünften, die Dialektik seit der dritten Klasse[2]). Und wieder fordert Sturm, daß die Rhetorik zunächst mit der Behandlung des Wortes, mit der eigentlichen Ausdruckskunst, der elocutio einsetze, um die Lehre von der inventio, die zum sachlichen überleitet, erst später folgen zu lassen. Diese soll zunächst nur ultro et a natura (Ephemeriden!) von dem Knaben aufgenommen werden. Was aber durch den

---

[1]) Als Beispiel etwa aus Sturms Werk: ling. lat. resolv. pag. 100 ff., wo aus der ciceronianischen auctoritas Pontificum bei der Einordnung in die Ephemeriden eine reformatorische sacrarum litterarum auctoritas atque sapientia wird. Vgl. auch: l. c. pag. 17 ff., 69, 61, 82.

[2]) de litt. lud. pag. 666, 669.

Unterricht in der elocutio beigebracht werden soll, ist nichts anderes als das ornate dicere in rein rhetorisch-formaler Hinsicht. Neben Cicero de oratore werden Ciceros orator und Hermogenes als Vorbilder angegeben. Wir kennen das Verhältnis dieser Schriften und Schriftsteller zueinander, wie es sich gerade an der formalen Auffassung des Ornatus orientiert. Wir beginnen für die Sturmschen Tendenzen zu fürchten.

Für die folgende Klasse (IV) setzt Sturm in der Rhetorik Ciceros Partitionen an, ein Lehrbuch, das er selbst mit Erläuterungen versehen und am Beginn seiner Straßburger Zeit herausgegeben hat. Dies Buch, das nach ihm alle rhetorischen Schriften überflügelt, ist für ihn recht eigentlich der Vertreter des ciceronianischen Gedankens, das dissidium cordis et linguae zu überwinden, und Rhetor wie Philosophen miteinander zu versöhnen[1]). Nach seiner Absolvierung kann der Schüler sich getrost der rerum cognitio (hier zu fassen als: spezielleres Studium) widmen und der exercitatio. Er ist auf beide genügsam vorbereitet. Gerade die Partitionen bieten Beispiele dafür, wie der Schüler um der rerum tractatio willen schon zu einer gewissen rerum cognitio kommen muß. Indem er lernt, daß Zweck seiner Rede fides und motus der Zuhörer sei (Ornatus!), muß er auch über die Affekte belehrt werden, und lernt hierbei, was Aristoteles und Cicero darunter verstanden haben. Dann aber findet vor allem der Lehrer Gelegenheit bei der Darlegung der drei officia des Redners: laudare, deliberare, iudicare nicht nur rhetorische Winke mit moralischem Beigeschmack zu geben, sondern auch ein System der Ethik (nach Cicero und den Stoikern), wenn auch oberflächlich genug auszuführen, oder über die commodorum genera zu sprechen. Hört er doch im gleichen Buche von Cicero, daß die Lehre über Lob und Tadel nicht nur ad

[1]) de litt. lud. pag. 667. — Part. orat. IV, pag. 300.

bene dicendum, sondern auch ad honeste vivendum führen[1]).

Wir finden dasselbe Lehrbuch der Partitionen auch in der zweiten Klasse empfohlen[2]) und werden dadurch hinübergeleitet in die Klassen der oratio ornata. Wir treffen hier, was die Frage nach dem Verhältnis von lingua und sapientia betrifft, auf den wichtigsten Punkt im Sturmschen System.

Wie auffallend, daß sich an dieser Stelle eine gewisse Unsicherheit des Rektors zeigt! Denn — wenn der wahre Ornatus vollen Zusammenklang von Form und Inhalt verlangt, warum trennt Sturm dann in seinem Aufbau der Klassen die oratio ornata von der oratio apta et congruens (lectiones publicae)? Auch leitet er entgegen dieser Einteilung seine Ausführungen über die tribus secunda ein mit den Worten: Hier soll der Jüngling das Studium der oratio ornata beenden und mit dem des genus aptum beginnen. Wirklich lassen beide sich nicht voneinander trennen. Mit gutem Recht wird darauf hingewiesen, daß doch die Kenntnis des aptum genus die Voraussetzung des ornatum genus sei[3]).

Und nun ist es charakteristisch, daß sich hier für Sturm Praxis und Theorie scheiden. Beide: aptum und ornatum genus müssen eine gemeinsame exercitatio haben; aber im Unterricht müssen die Ordnung und die Weise eingehalten werden, die vorher entwickelt sind. Und so wird denn den Regeln der Rhetorik Raum gegeben, ohne daß der Gedanke der idealen Eloquenz festgehalten würde. Anzeichen, die wir schon beobachteten, bestätigen sich. Der rein formalen Auffassung des ornate dicere wird Tor und Tür geöffnet. Sturms System wird in sich selbst inkonsequent.

---

[1]) Part. orat. I, pag. 79 ff., 87 ff. (Ausführlicher: IV, pag. 135 ff.); I, pag. 92; IV, pag. 147 ff. 179 ff., 137.

[2]) de litt. lud. pag. 670.

[3]) l. c. pag. 669.

Es muß in sich inkonsequent sein. Denn konnten sich in den Ephemeriden auch Worte und Dinge unter Begriffen vereinigen: aus Kategorien, zu denen diese Begriffe hinführten, ließ sich nie Sachkenntnis deduzieren. Ein dissidium cordis et linguae ist notwendig. Sapere und dicere müssen im Lehrgang einmal auseinandergehen. Was Sturm an reiner Sachkenntnis (Geographie, Arithmetik, Astrologie) in der letzten Klasse seines Gymnasiums treiben läßt, ist wahrlich spärlich genug. Was der Schüler an cognitio rerum besaß, das fand er in seinen Ephemeriden, und diese waren wohl durch die Art ihrer enzyklopädischen Anlage umfassend genug, aber ihre cognitio war doch nicht mehr als ein bloßes Rauschen von den Dingen.

Der Schüler kennt die res aus den Definitionen und Partitionen. Er kennt sie mehr durch dialektische Begriffe und durch den Stil. den sie verlangen, als aus der Anschauung. Vor der rerum doctrina steht erst noch die rerum tractatio der Rhetorik und Dialektik. Vom verbum geht der Lernende aus und wird hierbei zugleich »aus der Ferne«[1]) mit den Kategorien der Dialektik bekannt, die ihm dann wieder Sachkenntnis bringen, Es ist nicht die unmittelbare, die kraftvolle, die gefährliche, die unverständliche res, die einem solchen Denken gegenübertritt. Unschädlich, wohl präpariert zum Gedankenhandwerk, steht sie in der pseudonatürlichen Welt der Ephemeriden dem Philosophen zahm zur Verfügung. Aber es ist doch auch wiederum die res, die in dieser Philosophie lebt. Es ist nicht nur Begriff und Abstraktion, es ist auch Stoff da. Das Lernen des Schülers soll nicht rein formal betrieben werden. Aber Sturm muß — hier im Geleit eines echten Philosophen, des Aristoteles, — zugeben, daß Dialektik und Rhetorik nicht zugleich rerum cognitio bringen. Sie bieten vielmehr nur vacuos

[1]) Class. epp. pag. 684.

locos[1]). Vacui loci aber sind gegen den Grundsatz von der einheitlichen Ausbildung cordis et linguae.

So wächst fast wie aus Zufall durch Worterklärungen und Einordnung eine rerum cognitio zusammen, die ausgeht von stilistischen und dialektischen Begriffen. Sie ist da ohne eigentliches lebendiges Erfassen, auch ohne Selbstzweck; aber — sie ist da, und, was für uns vor allem wichtig ist, sie führt uns in die Gedankengänge, in die Vorstellungswelt Sturms.

Denn gerade diese Welt der Ephemeriden, und zugleich die Grammatik, Dialektik und Rhetorik seines Gymnasiums sind es, die ihm innerhalb seiner humanistischen Lebensarbeit die größte Freude bereiten. In einem der »akademischen Briefe«[2]), der an den getreuen Kollegen Conrad Dasypodius gerichtet ist, erzählt er uns: wenn er zwischen der Akademie (publicae lectiones) und dem Gymnasium zu wählen hätte. so würde er doch dem letzteren treu bleiben. Grund dafür aber ist ihm neben der allgemeinen Anerkennung, die diese seine Schule allerseits gefunden hat, die Tatsache, daß die artes λογικαὶ und der Unterricht im sermo hier auf eine Weise getrieben werde: ut etiam reliquarum scientiarum condoceantur principia; atque präcepta intelligantur. Sturms persönliche und wissenschaftliche Bedürfnisse drängen ihn weniger zu einer Akademie als die allgemeinen Bedürfnisse und die eigene wie öffentliche Ehre, die Würde des Unternehmens. Ihm selbst genügt bis zu einem gewissen Grade die Welt der Ephemeriden, der Dialektik und Rhetorik. Er kann es kaum erwarten, von der Sache zum Wort, vom Gehalt zur Form zu kommen. Wenn er denkt, klingen ihm schon die Ohren. Die res beschäftigt ihn, solange cor und lingua vereint sind; trennen sich beide, so entscheidet er sich für die lingua, ohne für die res zu

[1]) Part. dialect. Einleitung A. III b. — Part. orat. lib, I. pag. 68: Marginal; pag. 21.

[2]) Acad. epp. pag. 714.

fürchten, und um sich hier mit Ermahnungen, mit einem Ideal zu begnügen.

Erkennt man dieses Resultat der Sturmschen Schule, so erlebt man wohl die gleiche Enttäuschung, wie man nach der Lektüre von Ciceros »de oratore« zu dessen »orator« greift. Was in de oratore hinter dem Ornatus als leuchtendes Ideal sich verbirgt, das wird im Orator kühle, fast schablonenmäßige Voraussetzung, über die hinweg man möglichst rasch zur virtuosen Technik eilt. Zwischen idealem Orator und Rhetor liegt für unsere Gefühle eine fast unüberbrückbare Kluft. Sturm versucht sie nach dem Vorbilde Ciceros zu leugnen. Vom Rhetor erwartet er die Seligkeit des Orators[1]). Gerade der Ornatus, der sich von der sapientia trennen läßt, wird ihm zum Gegenstand großer Arbeiten, schwerster Sorgen, dauernder Nachtwachen[2]). Dieser Ornatus macht ihn zu einem blinden Verehrer des Hermogenes.

Und wie Orator und Rhetor bei Sturm sich zum Verwechseln ähnlich sehen, so wird auch der Begriff des Ornatus doppeldeutig. Das Ideal wird bis zu einem gewissen Grade entwertet. Unsicherer als je wird die Grenze zwischen ihm und der Phrase. War es an sich schon schillernd und unbestimmt, — nun wird es auch gefährlich: Es kann zum Deckmantel bloßer Routine. hohler Virtuosität werden. Wie weit stehen wir ab von der strengen Nüchternheit eines Melanchthon!

Wir dürfen aber das Gymnasium nicht verlassen, ohne auch die hier getriebenen exercitationes betrachtet zu haben. Geschieht doch gerade bei diesen der verhängnisvolle Schritt nicht, daß das genus aptum und ornatum auseinandergerissen wird[3]). Wir wenden uns damit von der sapientia zum usus, der im idealen Ornatus

[1]) Schol. L a u. pag. 342.

[2]) nobil. a n g l. pag. 309: eine für die Unklarheit, die der Begriff des Ornatus in sich birgt, sehr bezeichnende Stelle.

[3]) de l i t t. lud. pag. 129.

den Gedanken des Wirkens vertrat. Wie verhält er sich zur linguae exercitatio?

Schon die Disziplinen der Grammatik und Dialektik weisen, wie Sturm sie faßt, auf oratorische Tätigkeit hin.

Sobald Syntax getrieben wird, setzen auch stilistische Übungen ein[1]). Dieser stilus aber, der nach Cicero der artifex, opifex, effector, magister, perfector dicendi ist, bringt, wie es heißt, die Redefähigkeit mit sich. Ja, wenn man Sturms steigendem Pathos folgen will, muß man sagen, daß vollendeter Stil und vollendete Eloquenz fast identisch sind: Er, der Stil, bewirkt, daß der Langsame den Raschen, der Stumpfsinnige den Scharfsinnigen, der Beschränkte den Hervorragenden überwindet. Er ist die Waffe des siegreichen Redners. Ihm ist nichts zu schwer, nichts zu steil. Das Sichtbare und das Unsichtbare durchdringt er. Nichts läßt er im Finstern. Er fürchtet keinen Richter, keine Verdammung, keinen Aristarch. Er spricht für sich selbst. — Ja, der Stil macht nicht nur den Redner zu seinen Lebzeiten zum wortgewaltigen Wundermann; er verheißt ihm auch die Unsterblichkeit, die Liebe und die Anhänglichkeit der Nachgeborenen[2]).

Ebenso treten nun auch in der Dialektik oratorische Tendenzen auf. Zwar will Sturm hier dem Aristoteles folgen, aber er gibt schließlich in der Disposition des Ganzen doch den Bedürfnissen des Redners nach: Unter den drei Teilen der vis disserentis: der inventio, iudicatio, collocatio (nach Sturm drei officia oratoris), rückt er eben die inventio an erste Stelle mit der Begründung: quia oratores sequimur. In der inventio[3]) und Topik berühren sich Dialektiker und Rhetoriker wieder aufs engste. Der Rhetor muß die sedes argumentorum (die

[1]) Class. epp. pag. 685.

[2]) de imit. Text. lib. I, cap. 10, Bogen C 7. — Schol. Lau. pag. 735. — de imit. Scholien. lib. I, cap. 13, Bogen F 2.

[3]) Part. dialect. Einleitung A. 2 b, pag. 105, pag. 4.

Möglichkeiten des Beweises) finden (invenire), um den Orator siegreich zu machen. Der Dialektiker sollte sie finden, um der Wahrheit willen. Aber indem er durch seine Topik zum Erzieher und Helfer des Rhetors geworden ist, wird auch seine Aufmerksamkeit von der Theorie hinübergelenkt in die Praxis. Auch von der Dialektik heißt es jetzt: Wo sie auftritt, läßt sie sich niemals besiegen. Rhetorik und Dialektik dienen im Grunde dem gleichen Ideal: Eine große Sache, fürwahr, ist es, so viel wie möglich zu wissen: et de his ipsis subtiliter et ornate et docte disserere[1]). Auch in der Dialektik Sturms liegt der Gedanke, daß erst das Wort gewordene Wissen, das praktische, das wirkende, das siegreiche Wissen das Ziel der Erziehung sei.

Und die Kunst des Auftretens und Wirkens lernt der Knabe nun in den exercitationes. In der fünften Klasse beginnt er mit Rezitieren. In der vierten mit Aufführungen von dramata[2]). Mit der Secunda aber, d. h. in den Oberklassen, den Klassen der oratio ornata, setzen die Deklamationsübungen ein. Hier finden wir die exercitatio, in der das genus aptum und ornatum nicht getrennt werden soll. Ausdrücklich dringt Sturm darauf, daß in den Deklamationen die oratio sapiens sei[3]). Wenn sich gerade in den Oberklassen auf seiten des theoretischen Vortrags (präcepta) der Gedanke des idealen Ornatus zu einem hohlen Rhetorizismus verflüchtigte, so zeigt sich hier in der Praxis eine starke Tendenz auf die Wirklichkeit hin.

Wenn es nur angeht, sollen sich die Argumente der Deklamationen auf Dinge beziehen, welche die Herzen

[1]) Part. dialect. A 5b, 4ff.

[2]) de litt. lud. pag. 667. — Class. epp. pag. 690.

[3]) Class. epp. pag. 691. de litt. lud. pag. 676: Declamandi vero exercitatio non solum ad verborum volubilitatem, sed etiam ad praecepta philosophiae est adcommodanda, ut non solum diserta, sed etiam sapiens sit oratio.

der Hörer bewegen, und soviel wie möglich sich der »Wahrheit« nähern. Diese Deklamationen, die geradenwegs hinüberführen in die Akademie, werden zwar hier in den Oberklassen sich nicht allzutief in sachliche Fragen eingelassen haben. Aber wenn Sturm das genus ecclesiasticum und das genus iudiciale besonders empfiehlt (es spiegelt sich in der Zusammenstellung dieser beiden genera das gleiche Bild der Renaissance wie in Melanchthons Declamatio! s. pag. 50), so mag man doch auch an leichtere Themata aus diesen Gebieten denken, die sich für reifere Schüler eignen[1]). Genug, daß der Humanist seinen Blick hinauswendet aus der kategorisierten Welt seiner Schulstube und die Wirklichkeit aufsucht, und daß dies gerade in dem Augenblick geschieht, in dem die oratio ornata et apta in den Mittelpunkt des Unterrichts tritt. Und doch auch ist es wieder nicht die Wirklichkeit um ihrer selbst willen. Die oratorische Wirkung, das oratorische Können ist es, um dessentwillen sie zunächst beachtet ist.

Aber es ist kein Zufall, daß das erste Buch der Epistolae classicae gerade mit Ausführungen endet, die sich an diese Deklamationsübungen anschließen und die Vorteile für Kirche und Staat schildern. Die Öffentlichkeit soll erkennen, daß das Sturmsche Lehrsystem in ihrem eigenen Interesse ausgearbeitet ist: Der ideale Schüler der Prima, das ist der Mensch, den der Humanist dem Staat und der Kirche schenkt, und das ist der Mensch, den der Humanist als reif zum Eintritt in ein spezielles Studium, zur Vorbereitung auf ein Amt, ansieht.

Jedoch betrachten wir noch einmal die Tendenzen, unter denen dieser Mensch in seinen letzten Schuljahren gestanden hat: Vor die Idealgestalt des Orators hat sich ihm trügerisch die des Rhetors geschoben, und doch kennt er wiederum nichts höheres als eben den Orator,

---

[1]) Class. epp. pag. 707, 692.

der, ohne in seiner Stellung näher bestimmt zu sein, allezeit dienstbar, vielwissend, glänzend aus nebelhafter Ferne das Herz begeistert. Mit diesen Gedanken tritt er nun in die Akademie ein. Er widmet sich einem Beruf. Die Wirklichkeit, die er bisher nur oratorisch betrachtete, tritt an ihn heran. Muß sich jetzt nicht ein gewisser Widerstreit erheben? Dürfen Staat und Kirche die rednerische πολυπραγμοσύνη freudig begrüßen? Steht nicht der Durchschnittsmensch, der sein Amt, aber auch nur dieses, ausfüllt, im Gegensatz zum Orator, der vieles, aber im Grunde doch nur von allem etwas weiß?

Es wird bezeichnend, daß Sturm in dem Augenblick, da er die Künste des Triviums, d. h. die seiner Schule, als die Dienerinnen der anderen Wissenschaften, d. h. der Akademie, darstellen will, unbemerkt übergeht von der Schilderung des Rhetors zu der des Orators[1]), und daß ihm hierbei der Rhetor allein zum Erzieher eines Menschheitsideales zu werden scheint. Es liegt in der Eloquenz, zu dienen wie zu herrschen. Hier muß sich der Kampf entspinnen, in dem sich Einzelwissenschaften und Bedingungen der Wirklichkeit (der Kirche!) dem begeisterten Humanisten entgegenstellen.

Höchst bezeichnend ist es, wie in Sturm selbst die Gedanken miteinander ringen. Ausdrücklich rät er dem Schüler, bei sich und mit Eltern, Lehrern und Freunden zu bedenken, zu welchem Beruf er geeignet sei, und sich dann diesem Beruf so zu widmen, daß er in ihm die anderen übertreffe. Ausdrücklich wird die gediegene Fachbildung betont, der Dilettantismus abgelehnt[2]).

In gleichem Sinne verteilt Sturm die docendi munera unter die Lehrer. Hier findet er neun genera: Theologie, Jurisprudenz, Medizin, Mathematik, Geschichte, Poetik, Dialektik, Rhetorik, Grammatik. Die dialectici aber er-

[1]) Schol. Lau. pag. 728.
[2]) de litt. lud. pag. 671, 660.

scheinen ihm als administri philosophorum, die rhetores als administri oratorum[1]).

Und gerade in diesen beiden letzteren: im Philosophen und Orator, wird wieder eine Synthese aller Wissenschaften vollzogen: Jene acht (von den neun genera wird die Grammatik als Voraussetzung ausgeschlossen), jene acht, meint Sturm[2]), sollen mir den Redner und den Philosophen ausmachen, von denen jeder alles lehren und unternehmen kann. Aber der eine beansprucht scientiam rerum, der anderere: dictionem rerumque ornatum illorum, quae sciri possunt. Philosoph und Orator sollen in allen Fachwissenschaften gebildet sein. Indem Sturm aber auch (gewissermaßen ermutigt durch das, was er eben vom Philosophen und vom Orator gefordert hat), jene acht Lehrfächer durch die Vereinigung des Poeten mit dem Historiker in sieben zusammenzieht, begründet er dies und zugleich auch jene Anforderung an Philosophen und Orator mit dem Gedanken der Einheit der Natur und der Identität von ars und natura[3]): Niemand kann in einer Wissenschaft vollständig gebildet sein, der nicht auch die anderen kennt. Alle Dinge in der Natur sind auf ewig unter sich verbunden: vinculo quodam societatis. Quemadmodum res sic etiam disciplinae perenni sunt constrictae necessitudine.

So kumuliert das Sturmsche Lehrgebäude in den beiden Gestalten des Orators und philosophus. Aber wir wissen in welchem Verhältnis Orator und Philosoph bei Sturm zueinander stehen. Ist doch gerade dies des angebeteten Ciceros Verdienst, daß er das dissidium cordis et linguae aufhob, Redner und Denker miteinander ver-

---

[1]) de litt. lud. pag. 673.

[2]) l. c. pag. 673.

[3]) l. c. pag. 673; dazu Part. dialect. pag. 77: Ut enim naturae res omnes quadam sunt inter se necessitudine consociatae, sic etiam artes et earum partes inter se omnes.

söhnte. Am deutlichsten läßt sich Sturms Stellung hier erkennen an seinem Urteil über Aristoteles, Plato und Cicero. Die beiden Griechen werden, wie auch Sokrates an anderer Stelle, sowohl als Redner wie als Philosophen gelobt, ihren eigensten Intentionen entgegen[1]). Das höchste Lob aber — und wie bezeichnend ist dies gerade an dieser Stelle — erhält Cicero: Er ist der weiseste Redner, der beredteste Philosoph, die berühmte Leuchte aller Redner, das einzige Vorbild aller Gebildeten. Ebensowenig wie Cicero und wie Melanchthon macht Sturms Theorie einen Unterschied zwischen Orator und Philosoph. Aber während in der Praxis Melanchthon dazu drängt, den Orator zum Philosophen zu machen, und er damit den Humanismus Ciceros innerlich überwindet und der modernen Wissenschaft entgegenschreitet, bleibt Sturm antik, begeistert, unproduktiv.

Es ließen sich die Beispiele mehren, wie für Sturm Philosoph und Orator gleichbedeutend sind[2]). Charakteristisch aber ist es, wie in folgendem Gedankengang gerade wieder der Orator als die Synthese aller Wissenschaften auftritt: Nachdem Sturm in seinem Werke de amissa dicendi ratione[3]) die Notwendigkeit getrennter Fachwissenschaften zugegeben hat, tritt doch die Eloquenz wieder als verbindendes Glied auf. Ohne sie sind die Einzeldisziplinen korrumpiert. Und darum wieder können wir zu unserer Zeit nie das erreichen, was doch für den Orator notwendig ist: nämlich varietatem doctrinae omnem. Damit ist die Eloquenz die Vorbedingung und die Eloquenz wieder das Ende aller doctrina. Das Ideal des Humanisten, der Orator, bleibt bestehen, wenn auch der Schulrektor seine Zöglinge mahnen muß, sich brav bei ihrem Beruf zu halten.

---

[1]) de litt. lud. pag. 672 ff. — Prolegg. pag. 12.

[2]) Prolegg. pag. 108, 180. — ling. lat. resolv. pag. 142. Vgl. Schol. Lau. pag. 741.

[3]) de amissa. pag. 6 b ff.

So finden wir denn auch im zweiten Buche der Epistolae classicae die bedeutendsten Fachlehrer der publicae lectiones (Akademie) von Sturm dazu aufgerufen, an der Ausbildung des Orator-Rhetors mitzuhelfen. Fordert doch die Auswahl der Worte für die Schüler und ihre Ephemeriden zugleich philosophische und fachwissenschaftliche Kenntnisse. Und ist es doch leichter, einen Juristen, Mathematiker, Mediziner zu bilden als den wahrhaft eloquenten Menschen, da die Beredsamkeit Weisheit aller Dinge ist[1]).

Der Physiker wird aufgefordert, durch seine Kenntnisse der Natur behilflich zu sein in deligendis et digerendis vocabulis rerum et sententiarum formulis, die zu seiner ars gehören. Die künstliche lateinische Welt der Ephemeriden wird durch seine sachkundige Hand naturgemäß gebaut werden. Den gleichen Dienst erbittet Sturm von dem Historiker. Dieser soll beispringen mit seiner Geschichtskenntnis, und in einem Ephemeridenbuch die vitia und virtutes der Vergangenheit, zugleich aber auch das richtige historicum genus zur Anschauung bringen. So dienen Natur- und Geschichtswissenschaft dem jungen Orator. Aber auch der Ethiker erhält die »Erlaubnis«, ab und zu aus der Bibliothek der Philosophen zu der Würzkammer (myrothecium) des Redners sich zu wenden[2]).

Daß aber von dem Beistand des Juristen und Theologen am meisten erwartet wird, ist nach allem Vorhergehenden fast selbstverständlich. Sind sie doch imstande, wahrhaft eloquente Themata, d. h. praktische Fragen dem Orator zur Verfügung zu stellen. Und sind sie doch die Vertreter des römischen Senats — der christlichen Kirche! Gewiß, auch historische und poetische Argumente können einen dankbaren Stoff abgeben: Aber sie liegen unserer Zeit ferner: Die Gegenwart erregt uns mehr.

[1]) Prolegg. pag. 174 ff.
[2]) Class. epp. pag. 695, 699.

Darum will Sturm, daß die Rhetoren seiner Schule vom Theologen wie vom Juristen unterstützt werden[1]). Wir hörten schon, wie Sturm die gleichen Forderungen bei seinen Ausführungen über die Deklamationen stellt. Drei Vorteile verspricht er sich von ihrer Erfüllung: Sie gereicht ad veritatem rerum et ad utilitatem reipublicae et literarum gloriam[2]), Vergißt der Humanist absichtlich hier die Kirche? Oder soll die veritas rerum sich auch auf Gottes Wort beziehen?

Es werden die conciones, declamationes und disputationes unter den decem exercitationes der Sturmschen Schule die wichtigsten, ja sie bilden den Höhepunkt des ganzen Systems. Hier sollen die iudicia doctrinae, morum, eloquentiae an den Tag treten. Hier ist der eigentliche Schauplatz der sapiens et eloquens pietas, und die Idee, wäre sie nicht ein ἀδύνατον, könnte sich hier am reinsten verwirklichen[3]).

Betrachtet man nun noch einmal den Rahmen, in dem diese Disputationen und Deklamationen sich abspielen, so erkennt man deutlich, wie die Idee der Sturmschen Akademie nur jenen Gedanken wiederspiegelt. der von Cicero mehr oder minder deutlich durch die Gestalt des Redners verkörpert wird, den Gedanken der universalen Bildung. Hier wie dort wird die Idealität des Vorhabens erkannt. Sturm charakterisiert sein Unterfangen im dritten Brief seiner

---

[1]) l. c. pag. 694.

[2]) l. c. pag. 707.

[3]) Über die bedeutsame Stellung der Deklamatio im gesamten Humanismus: K. Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, Berlin 1889, pag. 349. — Doch möchten wir das gerade hier ausgesprochene Urteil über den zumal formalen und ästhetischen Wert dieser Übungen wenigstens dahin einschränken, daß man, wie unsere ganze Untersuchung zeigen will, theoretisch wie praktisch die Eloquenz verwerten wollte im öffentlichen (kirchlichen) Leben.

»akademischen Briefe«[1]). Auch die Alten, ruft er aus, haben mehr alles zu erreichen versucht, als daß sie in Wahrheit alles vermocht hätten. Warum soll uns nicht das gleiche erlaubt sein? Und so führt er denn aus, wie durch das Streben der einzelnen Amtsgenossen nach umfassendster Bildung schließlich die Gesamtheit eine Universalität des Wissens repräsentiert: ut quod singuli non habeant, id possideant universi. Sind doch auch die Ephemeriden nichts anderes als Sammelstätten universalen Wissens! Und sollen doch gerade die Fachlehrer helfen diese Ephemeriden auszubauen!

Aber wie diese Vokabelbücher die große Gefahr in sich tragen, universale Bildung nur durch rhetorische Phrase vorzutäuschen, so mag uns auch jenes Ideal des als Ganzen universalgebildeten Lehrerkollegiums allzu schemenhaft erscheinen, wenn wir lesen, was Sturm an gleicher Stelle[2]) vom Magister philosophiae schreibt. Auch hier geht er aus von dem blendenden Bilde des allgemein gebildeten Menschen. Nimmt man den Titel »Magister philosophiae« beim Wort, meint Sturm, so bezeichnet er einen Menschen, der alles, was der Philosoph zu wissen nur begehrt — himmlische und menschliche Dinge — alles — kennt, gelernt hat, weiß und lehren kann. Aber sogleich muß Sturm zugestehen: Ich glaube, daß diese Vollendung und Fülle der Weisheit mehr zu wünschen ist, als daß sie von dem Menschen verlangt werden sollte; und so begnügt er sich denn damit, schon den einen Magister artium zu nennen, der die Erkenntnisse der Philosophen sich zu eigen gemacht hat, und sie zu lehren vermag, Er weist auf die Geschichte und sein eigenes Leben hin, zum Zeichen, wie man nie auslernen werde, und dennoch schon sich einen Philosophen nennen dürfte. Aber wenn man die letzte Definition von des Magisters officium liest, so sieht man sich noch weiter von

[1]) Acad. epp. pag. 711 ff.
[2]) l. c. pag. 715, 710.

jenem ersten Ideal entfernt. Jetzt gilt als Magister schon der, der sich in der Grammatik den sermo purus und dilucidus, in der Dialektik die disserendi praecepta und in der Rhetorik die doctrina sermonis ornati et apti (im Schulsinn) angeeignet hat. Von Ethik, Politik, Ökonomie und Physik wird nur Kenntnis der wichtigsten Punkte (praecipua) gefordert, und in Mathematik die Kenntnis des Schullehrbuchs verlangt.

So gibt der Magister philosophiae in dieser letzten Reduktion ein mageres Abbild der Sturmschen Lehranstalt, in seiner ersten Fülle eine Repräsentation ihres Ideals. Aber von diesem hat sich doch noch ein Gedanke bis zuletzt erhalten, den wir für typisch oratorisch anerkennen müssen: Ein Großes ist es, sagt Sturm, um das didicisse. Aber: est virtutis atque officii explicare. Indem der Magister auch sein Wissen zu übermitteln versteht, wird er der menschlichen Gesellschaft »nützlicher«: Non enim θεωρητικὸν solum nostrae academiae requirunt, sed πραγματικὸν etiam efflagitat (?).

Wenn wir damit zum Beschluß noch einmal an einem ungemein typischen Beispiel das schillernde und klingende, das sapiente und eloquente Ideal der Sturmschen Schule vor Augen gesehen haben, wie es wenig geeignet erscheint, auf eine einfache Berufsbildung für Staat oder Kirche vorzubereiten, so bemerken wir doch, wie in ihm auch bei seiner letzten Reduktion das Sittliche betont wird, das in jeder menschlichen Leistung liegt: Es führt uns unmittelbar hinüber zur pietas. Wir folgen ihm und treten damit vor die zweite und uns wichtigste Hauptfrage des Straßburger Gymnasiums: Wie werden Eloquenz und Frömmigkeit miteinander verbunden? Wie zeigen sich hier die Gedanken des Ornatus? Hier öffnet sich der Weg, der unmittelbar von der Schule zum kirchlichen Leben führt und den Sturm beschreitet im Gefolge des erasmisch-hieronymitanischen Humanismus.

3. Abschnitt.

Verhältnis der Pietas zur Eloquentia und Sapientia.

Der Begriff der pietas beschließt die Sitte, die Frommheit im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes in sich. Von den Regeln des äußerlichen Anstandes werden wir bis zu den innersten Fragen der Religion geführt. Damit aber wird der Kreis unserer bisherigen Betrachtungen in zwiefacher Weise erweitert.

»Gut-sein«, so hörten wir, ist die Pflicht aller. In dieser Beziehung wird der homo litteratus nur ein Glied der Menge. Wir werden neben den Forderungen, die der Orator an den Schüler stellt, auch allgemeingültige Postulate finden. — Zugleich aber hören wir von der unsichtbaren Welt der Religion. Wie ist es hier um die Fachbildung, um Amt und Beruf bestellt? Wie beruft Gott? Wie beruft der Mensch, der Staat, die Kirche? Und wie steht der Orator diesem Ruf gegenüber? Fragen erheben sich, und Verwicklungen deuten sich an.

Beginnen wir jedoch bei der äußeren Disziplin der Schule, um dann zu den tieferen Fragen vorzudringen. Ist doch auch gerade neben der Eloquenz für Sturms Herz ein großer Stolz die disciplinae gravitas seines Gymnasiums[1]). Ihr Ziel wird die elegantia morum, ein Begriff, der in seiner merkwürdigen Verquickung von ästhetischen und ethischen Momenten recht in die Welt des idealen Ornatus paßt. Auf den ersten Blick soll man den Gebildeten erkennen: Denn[2]) wie durch Lebenszweck, so unterscheiden sich auch die studiosi cultu et oratione atque moribus von den Ungebildeten. Wenn schon hier der oratio besonders gedacht, und im

[1]) A c a d. epp. pag. 717: Duae enim sunt res, propter quas scholae nostrae multos iam annos maxime laudantur: disciplinae gravitas et eloquentiae studium. — Ebenso l. c. pag. 714.

[2]) de l i t t. lud. pag. 658.

folgenden das, »was sich ziemt«, dahin definiert wird, daß es nicht in Disharmonie mit der professio vitae des Schülers stehen solle, deren oratorische Tendenzen wir kennen, so wird man nicht erstaunen, wenn das Ideal der Wohlerzogenheit bei Sturm an das Bild der ciceronianischen Urbanität erinnert.

Es zeigt sich uns als Idealschüler ein Knabe[1]), der in Handlung wie in Rede einer gewissen Gesetztheit beflissen ist, und der allezeit, sei es auch im Spiel oder sonst bei einer Leibesübung, bedenkt, daß er seiner Bildung, Würde und Etikette schuldig ist. Wie er an seiner äußeren Erscheinung, an seiner Kleidung keine Unordnung, keinen Fehler duldet, so achtet er vor allem auch peinlich auf jedes Wort, das aus seinem Munde geht. Als Maßstab für den optimismus s e r m o aber wird angegeben: p r u d e n t i a, ordo und v e r e c u n d i a, so daß auch hier der Grundgedanke des Ornatus sich manifestiert. Bedenkt man schließlich, wie Sturm an anderem Ort[2]) die Spiele, die Leibesübungen, die Ausflüge der Schüler in den Dienst der Oratorenerziehung stellt, indem sie durch ihre Termini und die Darbietung von Anschauungsmaterial die copia verborum bereichern —, so steht etwa der Musterknabe vor uns in seiner etwas philisterhaften, etwas preziösen, aber doch auch ehrbaren und stilvollen Art — ein Ideal, das in eben dem Grade hausbacken war, daß es eine ungehobelte Jugend des 16. Jahrhunderts erfassen konnte.

Wie aber nun dies Ideal erreichen?

Gewiß, Sturm kennt auch die rein äußerlichen Mittel der Zucht, und weiß die strenge Ermahnung oder die Rute am rechten Fleck wohl zu schätzen. Statuten regeln die Disziplin, und man scheut nicht davor zurück, unter den Schülern selbst Aufpasser (animadversores

[1]) l. c. pag. 658.

[2]) P r o l e g g. pag. 96, auch H a l l b. pag. 21.

morum) auszuwählen. Ebenso ist auch die anstachelnde Kraft der Belohnungen bekannt[1]).

Aber der Mann, der es erfahren hat, und es verkündet, daß erst die erarbeiteten Dinge wahre Freude bringen - der Mann, der selbst die mühevolle und gedankentiefe vita ingenii führt und die Wissenschaften als Trost im Unglück kennt — dieser Mann wird die Arbeit selbst als Erzieherin aufrufen[2]).

Hier wird die *φιλοπονία* zum erstrebenswerten Ziel[3]). Um der Arbeitsfreudigkeit willen bemüht sich Sturm, alles Übermaß der Vergnügungen vom Schüler fernzuhalten. Körper und Geist soll er frisch erhalten um seiner Aufgaben willen. Neben die temperantia aber treten diligentia und constantia[4]). Dies sind die drei Tugenden, die mit einem ernsten Studium von selbst gegeben sind. Nur wer die Arbeit liebt, nicht nachläßt in der Übung und seine Anlagen nicht durch die Lebensführung schädigt, nur der darf es »wagen«, sich einen Nachahmer Ciceros zu nennen[5]), nur der darf um die Palme des Orators ringen: der Schüler lernt erkennen, daß er nur durch moralische Kräfte sein Ideal erreichen kann, und, indem er sich dem Redner, diesem Inbegriff der Sittlichkeit nähert, spürt er schon bei jedem Schritt seinen eigenen Charakter wachsen.

Aber der sittliche Ernst der *φιλοπονία* findet im Sturmschen Erziehungssystem einen Bundesgenossen, der, so andersartig er auch erscheinen mag, doch auch wieder in der Welt des Redners daheim ist. Es ist der Gedanke des Genusses, und zwar des Genusses an der ars.

---

[1]) de litt. lud. pag. 657, 658, 662, 659.

[2]) Prolegg. pag. 159, 201. nobil. angl. pag. 303. nobil. litt. pag. 28.

[3]) Schol. Lau. pag. 730.

[4]) nobil. litt. pag. 29.

[5]) Prolegg. pag. 196.

Schwierigkeit (difficultas) und Überdruß (fastidium) das sind für Sturm die duplex eloquentiae pernicies. Er selbst erinnert sich noch »als Greis« wie ihm in der Jugendzeit der stilus eine res plena molestiae atque fastidii gewesen sei, und beklagt sich an anderem Orte, daß Cicero so wenig Nachahmer fände wegen der Arbeit und Mühe der Imitatio. Aber all diese Mängel will Sturm überwinden nach dem Grundsatz: wie die Barbarei, so hasse ich auf unserer Schule die Traurigkeit. Nichts stärkt, nichts verschönt das Studium mehr als Heiterkeit. Falsch, so ruft er aus[1]), ist das Sprichwort; amarae litterarum radices sunt. Es fehlt nur an der rechten Methode. Und welches ist diese rechte Methode? Es ist die facilitas Romanorum et Graecorum, die Sturm in seine Schule, in seine Zeit zurückrufen möchte. Das aber ist vor allem die Methode der Ephemeriden!

In ihr vereinigen sich utilitas und voluptas, und obgleich auch sie die *φιλοπονία* des Schülers fordert, so muß doch Sturm von ihr sagen: Ich fürchte, daß diese Methode allzuleicht erscheinen möchte. Sturm wird nicht müde zu behaupten[2]), daß sich hier mit »leichter und angenehmer Arbeit« nicht nur großer Nutzen, sondern auch großes Vergnügen verbände. Braucht doch der Schüler nach seinem Glauben hier nur der Ordnung der Natur zu folgen. Indem die ars nach der Methode der Ephemeriden die Natur nachahmt, gelingt es dem Schüler mit nur mäßiger Arbeit, verschwindend geringem Überdruß und ohne Beschwerde zu lernen. In diesen Vokabelbüchern liegt die Welt so klar, und natürlich vor seinen Augen

---

[1]) liber Acad. E. IV f. Id enim propositum est nobis in hoc libro et in eo elaboramus, ut difficultatem et fastidium, duplicem eloquentiae perniciem: ab hisce exercitationibus depellamus. — Schol. Lau. pag. 736. — Prolegg. pag. 181—182. — Acad. epp. pag. 722. — Schol. Lau. pag. 738 ff., 729—30.

[2]) ling. lat. resolv. pag. 54 ff., 15, 16, 115. — Class. epp. pag. 695. — Onomasticon, erste Vorrede.

wie draußen im Leben. Wird doch gerade beim Physiker die voluptas discentium im Sturmschen Gymnasium betont[1]).

Wiederum aber sind die Ephemeriden ja nur ein Teil, wenn auch wohl einer der wichtigsten, im Ganzen der Sturmschen Methode. Und dieses Ganze folgt — wie kann es anders sein? — dem gleichen Gedanken: »Natur« und »Ordnung« — das sind seine Stichworte, und: »Nützlichkeit« wie »Leichtigkeit« sind seine Vorzüge[2]).

Der Gedanke, daß die rechtgelehrte Wissenschaft freudvoll sei, leuchtet oft bei Sturm auf. Er wird getragen, nicht minder wie der der *φιλοτονία*, von eigener Erfahrung. Nach 36 jähriger Arbeit darf der alte Rektor noch sagen: Ich kann nicht sehen, welche Mühe die Wissenschaft mit sich bringt. Was sage ich: Mühe? — Was sie nicht an Vergnügen bietet! Wie klingt es aus diesem Munde, daß er um der Freude willen Beschränkung der Rute wünscht[3])!

Gerade jene Übungen (exercitationes), die durch ihren Hinweis auf die Praxis so stark oratorische Züge tragen, möchte Sturm als ludi in engerem Sinne des Wortes (Spiele) gefaßt wissen. Heißt es doch von ihnen, daß sie sowohl ad disciplinam morum wie auch ad doctrinam litterarum beitragen sollen: absque onere et fastidio. Hier soll der Knabe spielend, sei es auf dem Spaziergang oder auf der Bühne (absque labore et fastidio) oder im Gespräch mit seinen pseudorömischen Kameraden in die Geheimnisse der lateinischen Sprache eindringen.

---

[1]) Prolegg. pag. 102 (Hallb. pag. 25). — Class. epp. pag. 695.

[2]) Prolegg. pag. 75 ff. (Hallb. pag. 8 ff.): Die diligentia des Lehrers besteht darin: ea conquirere et distinguere inter se natura, ordine, necessitate, utilitate, modo, facilitate: ut adparatus noster non solum copiosus sit, verum etiam varius, digestus, explicatus.

[3]) Prolegg. pag. 99 (Hallb. pag. 22 ff.) — Schol. Lau. pag. 733.

Und gerade hier wieder ist es die Übung des öffentlichen Vortrags, von der Sturm fordert, daß der Jüngling gern und mit Ergötzen dazu komme; wie er auch für jene aktuellen Fälle aus der juristischen Praxis nach römischem Vorbild die Einführung von Pseudonymen empfiehlt, um niemanden zu beleidigen und somit die mores cum voluptate zu verbessern[1]).

Dann aber verheißt die Sturmsche Erziehungsmethode dem Schüler den großen ästhetischen Genuß an der Form der Rede: suave est, nosse artis praecepta. Ist es doch die linguae exercitatio und die sermonis prudentia et concinnitas, welche die lieblichste Harmonie des Geistes offenbart, wenn sie sich dem Ohr des Hörers darstellt. Das ist der große Vorzug des Gebildeten, daß er die Gesetze des wahren Ornatus kennt, daß er ihre Anwendung in kunstreicher Rede spürt, und daß er seine Sinne und zugleich sein Herz an dieser Harmonie weiden kann[2]). Er gewöhnt sich, in Ephemeriden, die speziell zur Aufnahme rhetorischer Beobachtungen bestimmt sind, die Verhältnisse gewisser Satzteile graphisch durch Figuren darzustellen, und so mit Linien gleichsam den Grundriß einer Rede zu zeichnen. Sturm unterläßt es nicht, dies mit Behagen auszumalen. Er sieht den Schüler die Linien der geheimen Struktur einer oratio artificiose, wie das Abbild eines schönen Palastes, nachziehen und vergißt auch nicht, nach dem Hinweis auf den praktischen Nutzen dieser Methode, zu betonen, daß solche Erkenntnis großes Vergnügen bereitet. Die idealen Schüler Sturms vermögen das, was — wie es stolz heißt — reliqui non possunt: possunt videre dicendi formas et earum ornamenta. Ja, sie lesen auch zwischen den Zeilen und genießen so die recondita. Als recondita aber nennt

---

[1]) Class. epp. pag. 708, 696, 694. Liber Acad. Fb.

[2]) de imit. Scholien. lib. I, cap. 10, Bogen E 1. — l. c. Text. lib. II, cap. 1, Bogen E 1 und nobil. litt. pag. 31, IV. — Part. dialect. Vorrede A. 4.

Sturm: amabilium in oratore morum significationes: non expressa verbis consilia: argumenta et sententiae ommissae, quae poni poterant (bis hierher alles inhaltlich), ornamenta etiam, quae poterant applicari[1]).

So wären denn durch die Gedanken an Spiel, Vergnügen und Genuß die strengen Anforderungen, die das Studium als solches an die φιλοπονία stellt, gemildert und ihrer Herbheit beraubt. Ethische Mühen werden durch ästhetische Freuden aufgewogen. Ernst und Heiterkeit mischen sich in der Sturmschen Schulstube zu einer schönen Harmonie. Die Arbeit des urbanen Schülers entbehrt nicht einer gewissen Liebenswürdigkeit. Es ist kein Zufall, daß Sturm im letzten Kapitel seiner berühmtesten Programmschrift von der Eintracht, der Zucht und der Sorgfalt der Lehrer spricht[2]): Der Grundton seiner Schule ist auf eine Versöhnung aller Gegensätze gestimmt, die im Prinzip keine pointierte und herausfordernde Einseitigkeit dulden will. Wie ihr tiefster Gedanke es ist, kein dissidium cordis et linguae aufkommen zu lassen, so ist auch der consensus von Strenge und Milde, von Lebensstand und Lebensart das Ziel ihrer Disziplin. Harmonisch sei alles! Omnis liberalis educatio συγκοσμίαν καὶ συζήτησιν καὶ συμφερτὴν ἀρετὴν habere debet[3]).

Der Gedanke an den Zusammenhang aller Wissenschaften beschäftigt Sturm, wenn er an die Idealgestalt des Orators denkt. Und um eben dieses vinculum societatis willen fordert er nun auch die Einigkeit seiner Professoren: damit in diesem Kollegium die gleichen Pläne und Bestrebungen herrschen. Muß aber getadelt werden — und das gleiche gilt von dem Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer — so geschehe es mit dem suavissimus

[1]) nobil. litt. pag. 51, 56, 60, 70.

[2]) de litt. lud. pag. 677: De Concordia, et Modestia et Diligentia professorum.

[3]) de litt. lud. pag. 660.

sermo des Philosophen Sokrates, den Sturm ja, wie wir gesehen haben, an anderer Stelle gerade seiner Philosophie wegen als idealen Orator hinstellt. — Auf der letzten Seite seines Werkes aber kommt Sturm wieder auf die Rede- und Disputierübungen, diese Brennpunkte der sapiens et eloquens pietas, zu sprechen. Hier wird zwar dem Schüler gesagt, daß es nicht tadelnswert sei, besiegt zu werden für schmählich zu halten, durch Wissen zu glänzen für rühmlich. Aber diese Redekämpfe sollen honestae contentiones sein. Sobald sie durchgefochten sind, weichen die Leidenschaften, ja aus solchen Streiten blüht die innigste Freundschaft. Und wieder tritt das Idealbild des großen Orators (maximi patroni) auf, wie er nach streitbarer Rede sich mit seinem Gegner großmütig versöhnt[1]).

Der Orator krönt die Sturmsche sapientia. Der Orator beschließt die Ausführungen über die Schuldisziplin. Je mehr sich Schüler und Lehrer ihm nähern, um so eher wird sich Sturms Ideal einer Schule verwirklichen, wie er es am Ende seiner Ausführungen schildert: Sit talis in literarum gymnasio convictus, qualem poetae in Helicone et Parnasso musarum esse fingunt: summa cum concordia, ut vocum, numerorum, instrumentorum, sic vitae, studiorum atque voluntatum.

Gewinnt der Lehrer aber durch den suavissimus sermo dem Schüler gegenüber fast die Stellung eines väterlichen Freundes, so verliert er als solcher zugleich das spezielle Ansehen eines homo literatus, und weist auf Erziehungsmöglichkeiten hin, die jenseits der Schulmauern liegen. Den sittigenden Einfluß eines nahen und schönen menschlichen Verhältnisses weiß Sturm wohl zu schätzen. Die ingenia der Knaben, so meint er[2]), werden weniger durch utilitates als durch benevolentia, laus, autoritas, exempla angeregt, und diese Anregungen

[1]) de litt. lud. pag. 677.
[2]) de amissa pag. 11b.

wieder sind am fruchtbarsten, wenn sie ausgehen von denen, deren Liebe man gewiß ist. So treten Eltern und Freunde in die Sturmsche Pädagogik ein und geben ihr eine schöne Wärme. Auch hier schöpft er aus eigener Erfahrung. Seines Vaters Hoffnungen, seiner Mutter tägliches Gebet sind ihm in der Studienzeit Ansporn zum Fleiß gewesen. Gern erinnert er in seinem Poeticum volumen, da er selbst in väterlicher Weise gute Lehren erteilt, den Schüler an die Sitten des Vaters und des Elternhauses. Er darf sagen: Den tiefsten Eindruck auf die Seele des Heranwachsenden machen wohl alle Vorgänge daheim, vor allem aber die Reden und Handlungen der Eltern, oder was diese von den Vorvätern erzählen[1]).

So erscheint uns hier der Lehrer als Freund, und der homo literatus in dem größeren sittlichen Zusammenhang der Menschheit überhaupt. Wenn uns aber Sturm nun sechs Tugenden des Lehrers aufzählt: prudentia, diligentia, fides, commoderatio, doctrina, religio, und hierbei der religio den Vorrang vor allen anderen gibt[2]), so tritt uns damit der homo literatus von neuem auf einem Gebiet entgegen, das weit über die Wände der Schulstube hinausweist. Es gilt nun, den Platz dieser Schulstube und ihre Tendenzen im Reich der religio zu bestimmen.

Ausdrücklich sagt Sturm, daß er die Religiosität von einem Menschen nicht verlange, weil er ein doctor sei, oder wegen eines bestimmten Standes. Vielmehr ist sie ihm gemeinsame Pflicht aller Christen. — Damit schon erhält das Wort religio seine bestimmte christliche Orientierung. Aber es genügt nicht die christliche Religion im allgemeinen: sie muß auch rein, unverdorben sein[3]).

---

[1]) Schol. Lau. pag. 724. — poet. vol. 2,, 3. u. 4. Brief. — Onomasticon, zweite Vorrede.

[2]) Prolegg. pag. 70 ff. (Hallb. pag. 6, 9).

[3]) Prolegg. pag. 82 (Hallb. pag. 13): Sturm fordert vom doctor: ut sit religiosus: non singulari aliqua vitae professione sed communi omnium christianorum officio. — Dagegen wird Schol.

Hier ist der erste Punkt, an dem der Humanist, der homo litteratus, einen speziellen Anteil an der Religion nimmt, und sein Beruf mit ihren Bedürfnissen zusammenfällt. Zunächst scheint allerdings der Gedanke: Fromm genug betet man schon in der Muttersprache[1]), den lateinischen Orator von der schlichten religiösen Erziehung fernzuhalten. So kann Sturm auch in seiner ersten Programmschrift den Kursus seiner Schule durchlaufen, ohne zunächst eingehender über den Religionsunterricht zu reden, und dieses dann in einem kurzen Kapitel nachholen[2]). Hier spricht er zunächst vom Kirchgang, bei dem seine Schüler imaginem honestae disciplinae gewähren sollen: Der Humanist hat für das urbane Benehmen in der Kirche zu sorgen! Wenn darauf der Rektor aber von dem religiösen Lehrstoff der Schule redet, so verlangt er hier Unterricht in der Geschichte Christi und der Apostel, sowie Lektüre ausgewählter Stellen des Pentateuch, insofern dieser geschichtliche Tatsachen bietet und nützlich ist ad cognitionem doctrinae Christianae.

Und nun wird es wichtig, daß die wissenschaftliche Sprache des 16. Jahrhunderts das Latein ist, und daß der Humanist an den engsten Zusammenhang von Wort- und Sachwelt glaubt. Soll diese doctrina Christi pura

Lau. pag. 325 dem homo litteratus auch in der Frömmigkeit wiederum ein Vorrang eingeräumt. — Prolegg. pag. 92. (Hallb. pag. 18): non solum christianam postulamus religionem: sed eam flagitamus etiam puram, incorruptam.

[1]) Class. epp. pag. 681 f. Ähnlich Schol. Lau. pag. 731.

[2]) de litt. lud. pag. 670: de festis diebus et de sacris lectionibus. — Ausführlich über den Religionsunterricht: Veil, Festschrift des protestantischen Gymnasiums, Straßburg 1888, p. 93 ff. — Über den Straßburger Katechismusunterricht, zusammenfassend und mit Hinweis auf die Literatur siehe die Einleitung (1. Elsässische Katechismen) zu J. M. Reu: Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangel. Kirche Deutschlands, 1530—1600. 1. Teil, 1. Süddeutsche Katechismen. Gütersloh 1904. — Über die Entwicklung dogmatischer Vorlesungen vgl. unten: Buch III, Kap. 6, Abschn. 1.

und incorrupta sein, so muß sie auch in einem sermo purus doziert werden: Gute Theologie — gutes Latein. Die Irrlehren der Scholastik mit ihrem barbarischen Latein und der Zusammenhang der Reformation mit dem Wiedererwachen der ciceronianischen Sprache sind schlagende Beweise für die Berechtigung dieser Auffassung. Sturm ist nicht minder von ihr überzeugt wie alle seine humanistischen Zeitgenossen: Klar rede man über Gott; verworren sprechen die Ketzer[1]).

So beginnt denn auch, nachdem in der untersten Klasse der Katechismus in deutscher Sprache erläutert ist, mit den folgenden Jahren die eigentliche Aufgabe des Humanisten: die Sprachstudien mit dem Religionsunterricht zu vereinigen. Und dies geschieht nach den beiden Sätzen, die die gesamte Methode Sturms charakterisieren: Nichts komme ans Ohr oder ins Herz des Knaben, was nicht züchtig, fromm, elegant und gebildet (liberale) sei. Nichts denke er, was er nicht bei Cicero gelesen, oder der Lehrer nicht als oratorisch zugelassen hat[2]).

Der Lehrer der siebten Klasse erhält die Mahnung[3]): Beim Übersetzen des deutschen Katechismus ins Latei-

---

[1]) nobil. angl. pag. 721 ff.: Quis status litterarum, quis religionis esse possit, in hac sermonis et linguae et orationis foeditate? — Acad. epp. pag. 721. — liber Acad. C. 2: neque unquam Pontificatus emendabitur: nisi huiusmodi sobole et quasi pullis eloquentiae: et huiusmodi summissis pampinariis palmitibus ex oratorum vinea translatis. — de imit. Scholien. lib. II, cap. 4, Bogen K 1 b, cap. 14, Bogen Q 6. — Über Melanchthon siehe oben pag. 53. — Über das Verhältnis, in das Sturm Luther zu Erasmus setzt, siehe unten 3. Buch, 7. Kap., 2. Abschn. — Wie notwendig war bei solcher Auffassung die Auseinandersetzung zwischen dem Reformator und den Humanisten! Und wie wenig hat sie diesen zur Erkenntnis genützt! Wie hoch mußten sie aber von dieser Anschauung aus die Eloquenz bewerten!

[2]) de litt. lud. pag. 663.

[3]) Class. epp. pag. 686. Als autorisierte Worte gelten: trinitas, unitas, sacramenta, baptismus, coena domini u. a. m.

nische an den Feiertagen mußt du darauf achten, daß du lateinische Worte, lateinische Sätze gebrauchst, wenn nicht etwa unsere Religion besondere Worte hat, die durch die Autorität der Kirche gleichfalls Autorität haben müssen. Der nicht klassische Stoff der Religion birgt Gefahr in sich für den lateinischen Stil! Doch, richtig verwendet, kann er auch von Nutzen sein. Sturm empfiehlt einmal, täglich eine Religionsstunde am Morgen und am Abend zu halten; so lerne man innerhalb dreier Jahre christliche Doktrin und christliche Lebensführung: Z u m a l, da auch der Stil viel Gewinn aus den heiligen Schriftstellern ziehen wird, so daß er aus gutem Latein ein besseres macht; auch soll man das Griechische so übersetzen, daß dennoch die lateinische Sprache rein bleibt ... usw. Auch hier also bleibt der Stoff nicht Selbstzweck für Sturm, Auch hier drängt das cor unmittelbar zur lingua[1]).

Die Reinheit der Lehre und die Reinheit der Sprache — das ist ein Zusammenklang der für Sturm von großer Bedeutung werden muß. Fromm ist es, meint[2]) er, zumal zu unseren Zeiten, daß Geist und Wort von gleicher

---

[1]) n o b i l. litt. pag. 44 ff.

[2]) n o b i l. litt. pag. 34, cap. 7. Ein sehr bezeichnendes Kapitel! Da es die Grundanschauungen über die Beziehungen zwischen Eloquentia und Pietas enthält, geben wir es ausführlich wieder: »Wir kommen jetzt zur Religion und Ethik (cognitio rerum maximarum. Notwendiger Stoff für den Orator!). Wir lernen sie am besten von Moses, den Propheten und den Aposteln: Attamen haec ipsa e x o r n a r i magis possunt, si debitus cultus et p u r i t a s s e r m o n i s linguaeque latinae adhibeatur et hic ipse sermo romanus et latina e l o q u e n t i a non vitietur hebraismo, qui in sua lingua suavis est; et in aliena aures offendit. Cognoscendus i g i t u r Thucydides et Herodotus et Xenophon et Polybius, et Halicarnassaeus, et Herodianus apud Graecos; et legendus apud Latinos Caesar et Livius et Tacitus: et omnes hi diligenter intelligendi: ut iudicium (über die S p r a c h e!) confirmetur, memoria augeatur, amplificetur r e r u m doctrina: inprimis vero, quae Judaeis primum divinitus tradita sunt; deinde eadem illustrius

Reinheit, Kunst und Feinheit sind. Beide bedingen einander. Sachliches dient der Wortkunst, die Wortkunst läutert den Stoff. Die Sprachkultur der Sturmschen Schule tritt auch hier über die Grenzen eines reinen Formalismus heraus. Das Zwielicht des Ornatus herrscht auch hier.

Versuchen wir nun aber nicht nur den Zusammenhang der eloquentia, sondern auch den der sapientia mit der pietas zu schildern, so betrachten wir hierbei am besten das Verhältnis, in dem für Sturm Christentum und Antike zueinander stehen.

Es ist schon bezeichnend, daß er die Hoffnung auf den Fortgang des Reformationswerks nicht nur schöpft aus der Heiligen Schrift, sondern ihn auch οἱ τῶν φιλοσόφων χορυφαῖοι (d. h. vor allem Sokrates) lehren, auf Gottes Hilfe zu vertrauen[1]). Ja, Sturm findet die wesentlichen Züge seiner Religion schon in der Philosophie des Altertums angedeutet; d. h.: die beiden Gedanken, daß die Religion der Quell alles sittlichen Lebens sei, und daß es in ihr sich um die Rechtfertigung vor Gott handle. Braucht man doch nur das Wesen der Religion als einer virtus, quae una caeteras complectitur omnes atque

explicata post Christi mortem: sed ita, ut quemadmodum mens ipsa pura et incorrupta horum lectione et meditatione evadere et permanere debet: ita etiam linguam ab his non impediri sed adiuvari velim. Nec enim impium est, nostro praesertim saeculo, mentis et vocis eandem esse puritatem, concinnitatem, elegantiam; et nescio quanto magis Christi doctrinam orationis amplitudo deceat, quam templorum immanes constructiones (Straßburger Münster). . . . Wie Gott mehr durch ein schönes, als durch ein schlechtes Bild geehrt wird (pag. 35), ita etiam religiones et ceremoniae, cum disertum explicatorem nanciscuntur, docentur intelligentius, explicantur illustrius, et amorem metumque dei divinitus excitatum neque remitti sinunt neque elanguessere patiuntur.

[1]) Sturm an Butzer aus Paris, Okt. 1533, bei Herminjard: Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française. Genève, Paris 1866. III, pag. 93.

universas, erfaßt zu haben, um das vielleicht etwas dunkle Dogma der Stoiker zu verstehen, daß nur eine Tugend unser eigen zu sein braucht, damit wir alle besitzen. Andrerseits wird das Wort des Sokrates betont, daß Gotteserkenntnis wahre Tugend und Weisheit sei, und der Adimantus des Plato wird dafür angeführt, daß eben diese Gotteserkenntnis uns die Rechtfertigung vor Gott gäbe. Was aber die Heiden zu dieser Weisheit geführt hat, das ist jene bonitas naturae, jene glückliche Fähigkeit des Menschengeistes, die vereint mit dem ingenii lumen dem homo litteratus die Kette Jupiters zeigt. Es ist verstandesmäßige Einsicht[1]). Führt doch auch die Natur selbst zur Gottesverehrung, so daß es fast kein Volk ohne Religion gibt. Und ist es doch darum gerade die Pflicht des weisen und guten Mannes, zu handeln als ob alle Menschen an Gott glaubten, zumal da es nützlich und darum auch ziemlich ist[2]).

So sieht Sturm alle Philosophen auf dem Wege zur Wahrheit: bald näher dem Ziel, bald ferner. Erreicht aber hat sie keiner, denn Gotteserkenntnis ist menschlichen Augen nicht vergönnt. Jene aber wollten artificiose gewinnen[3]): Die ars, die in die Geheimnisse der Natur einführt, konnte nur den unbekannten Gott verehren und konnte ahnen, was es um die Gotteserkenntnis sei. Aber: diese Ahnung beweisen (affirmare) — Gott selbst finden — das konnte sie nicht. Das war erst dem Christentum beschieden. Aber darf sie, die ars, nicht nach wie vor über Gott denken? Es kommt

[1]) Prolegg. pag. 81. (Hallb. pag. 12.) pag. 36, 216. — Card. pag. 44 b. (Haec) homines ignari divinarum legum naturae bonitate adiuti, notaverunt atque vere intellexerunt.

[2]) Prolegg. pag. 211, 212.

[3]) Prolegg. pag. 217: Sed quoniam humanis oculis exposita haec res non est, et divinitus in mentes hominum immittitur: dum quid esset (Deus) demonstrare artificiose voluerunt, aberrarunt a vero.

darauf an, wieviel Raum im Christentum für das Denken, für den homo litteratus übrig bleibt. Wie verhalten sich Bildung und Religion?

Zunächst ist das Christentum der menschlichen intelligentia zu Hilfe gekommen. Jenes Ideal des affektlosen Weisen mochten die Stoiker wohl aufstellen. Aber erreichen konnten sie es nicht: quia deum non novere[1]). Durch die doctrina Christi, die Lehre von Christus, wird der animus male informatus im Christen zu einer mens et voluntas divinitus docta deoque devota, die nichts Sündhaftes unternimmt. Von Natur sind wir schlecht[2]). Wenn uns Christus nicht gezeigt (ostendatur), nicht gepredigt (indicetur) wird, bleiben wir eigennützig und bleiben unsere Gedanken ungeschickt: Darum ist die Lehre von Christus zu verkündigen: Er ist zu lehren, der uns Frieden und Vergebung bringt, der allein die Menschen von der Sündenstrafe befreien kann und befreit hat.

Damit wird aber die bonitas naturae, deren das Altertum teilhaftig war, wie wir es sind, nicht entwertet. Sie wird nur geläutert und zum Ziel geführt. Ja, wenn sie schon zu einer Zeit, bevor sich Gott in Christo übernatürlich offenbarte, das Wort fand: sola iusticia Deum placari[3]), so darf jetzt, da wir durch das Christentum Gott ge-

---

[1]) Card. pag. 44 b.

[2]) Card. pag. 44 b. Wie unversöhnt steht dagegen Sturms klassische Welt, wenn er nach Cicero doziert: Part. orat. IV, pag. 189: Hominum enim genus ad honestatem natum est: sed educatione prava et malis opinionibus corruptum est: ut honestatem intueri non possint, qui ab ea longissime moribus et vita et studiis deflexerunt. — So spricht Rousseau! Sturm selbst steht in keiner inneren Beziehung zu dem, was er vorträgt. — Dazu: Tusculanen A. 1 b. At prudentes, viri sapientes, philosophi, homines litterati ponunt foelicitatem in virtute et illis beate vivere est secundum virtutem vivere, id est naturam sequi.

[3]) Card. pag. 44. Adimantus bei Plato.

funden haben, unser Denken in keiner Weise feiern. Den Dienst, den ihm das Evangelium erwies durch die Verkündigung des wahren Gottes, muß es durch einen anderen Dienst entgelten. Sturms Schule vertritt den Gedanken, daß zur religio die doctrina (sapientia) unbedingt notwendig sei[1]). Sie empfiehlt Eloquenz und Philosophie ad illustrandam religionis doctrinam[2]).

Hier muß ihr die Auffassung des Evangeliums als doctrina entgegenkommen, denn in dieser liegt der Gedanke, daß Religion und Theologie wesensgleich seien. Im Zusammenhang mit den Ausführungen über die Lehre der Stoiker definiert Sturm: religionem hic ego cum pietatem voco, tum etiam divinitatis notitiam und faßt sie in letzterer Hinsicht auf als eine appendicula doctrinae, während sie als pietas eine singularis hominis virtus ignem in homine inflamnans divini amoris sei. Als virtus wird sie, wie wir gesehen haben, Gemeinpflicht aller Menschen. Aber auch als solche will sie das Verhältnis zu Gott nicht falsa superstitione, sondern scienter erfassen[3]).

Scientia und doctrina werden wesentlich für das religiöse Leben. Es gibt keinen Wesensunterschied zwischen Religion und Theologie, zwischen Religion und

[1]) Class. epp. pag. 703. Beginn der leges curiales: Primarius studiorum finis religio est .... Haec ipsa religio doctrina traditur, et eloquentia excolitur; sed ita haec duo distinguuntur, ut doctrina necessitatis sit, eloquentia ornatus. — Hier (an einer offiziellen Stelle, siehe oben Einleitung zum 2. Kap., pag 62, Schriften der zweiten Art) finden wir die Gedanken der sapiens et eloquens pietas in nüchterner Art ausgesprochen, und in einem Sinn, den wir heute noch teilen. Es fehlt das Grenzenlose, das für humanistische Vorstellungen die Begriffe der Eloquentia und des Ornatus haben können. Der eloquente Humanismus hat einer solchen Stelle gegenüber etwas Luxuriöses, das nicht ganz klar, nicht ganz praktisch zu sein braucht.

[2]) de litt. lud. pag. 671.

[3]) Prolegg. pag. 81. (Hallb. pag. 12 ff.) — Dazu ling. lat. resolv. pag. 83.

Philosophie. Wie wichtig ist es für den, der den Orator dem Philosophen überordnet, wenn er sagen darf[1]): die Philosophie ist das Studium der Weisheit, ihr wertvollster Teil ist die Religion. Sturm darf von der Theologie, die er die scientia religionis nennt, einen Erfolg erwarten, den er schon der religio als pietas zugeschrieben hat: Heiligkeit bewirkt sie, und, gebildet an den Vorschriften göttlicher Lehre, erweckt sie ein Leben, wie es uns Gott in den Propheten und Aposteln vor Augen gestellt hat. Neben diesem Begriff der scientia religionis aber finden wir auch den der sapientia religionis. Ohne sie, meint Sturm[2]), ist keine rerum doctrina etwas nütze.

So werden sapientia und religio ineinander verschmolzen nicht minder als die sapientia und virtus bei den Alten. Wir finden nur fließende Grenzen. Wie Wort und Religion, so ist auch Weisheit und Religion und alles wieder untereinander und voneinander abhängig. Das vinculum necessitudinis, das alle Dinge umschließt, duldet nirgends ein dissidium.

Zum Abschluß unserer Gedankenreihen führt uns aber erst die Überlegung, daß jene doctrina Christi, diese als Religion gewertete Theologie, als wichtigste Lebenskraft des Predigtamtes, des wirkenden Wortes[3]) bedarf. Hier ist es, wo Christ und Orator zum drittenmal und am festesten ihren Bund schließen und sich geeint in den Dienst Gottes stellen: Die dritte Seite des Ornatus: der usus muß nun von uns in seiner religiösen Bedeutung erfaßt werden. Wir stehen vor der wichtigsten Frage. Wenn überhaupt, so konnte auf diesem Gebiet der Gedanke der antiken Eloquenz übernommen und fruchtbar

---

[1]) Schol. Lau. pag. 726.

[2]) Prolegg. pag. 6.

[3]) Prolegg. pag. 150: die Menschen sollen ihr Leben dem Christi angleichen, id quod fit oratione moderata et actione verecunda, in quorum utroque et ars naturalis et natura artificiosa debet existere.

werden. So wenig der Staat des 16. Jahrhunderts der Boden für eine lebendige klassische Beredsamkeit sein mochte, so sehr verlangte die Entwicklung der Religion (die cognitio maximarum rerum) den Redner und bedurfte zugleich das Christentum aus seinem Wesen heraus des Dienstes am Wort.

Schon bei der Betrachtung der decem exercitationes haben wir gesehen, wie der heranwachsende Jüngling geübt wird, in Predigt, Deklamation oder Disputation als Orator für Sachen des Glaubens einzutreten. Sturms oratorischstes Werk (de amissa dicendi ratione) zielt gerade darauf ab, Männer zu erziehen, die der gefährdeten Religion (laboranti religioni) helfen können[1]). Wir hörten, wie bei allem Streit des Disputierens das Vorbild der großen Oratoren zum Frieden, zur concordia mahnte. Nun finden wir gerade den Theologen im Amt des versöhnenden Vermittlers[2]).

Und wie sich hier oratorische und christliche Momente einigen, so geschieht das gleiche beim Predigtamt. Sturm sagt: bonorum et doctorum virorum est, contra impias ceremonias et contra doctrinam falsam pugnare. Will man seine Auffassung des idealen Christen in eine knappe Formel bringen, so muß man in dem Wort vom vir bonus ac peritus dicendi das bonus durch ein pius ersetzen: Wie man beim Orator den vir bonus fordert, so verlangt Sturm in doctore den religiosus. Das wahre dicere fügt zu dieser religio die sapientia und eloquentia hinzu. Untrennbar verbunden sind religio und litterarum doctrina, denn die Religion orientiert die Weisheit in sittlicher Beziehung; die Bildung ihrerseits schützt die Religion gegen ihre Feinde und legt sie den Freunden aus[3]). In diesem defendere und explicare durch die doctrina liegt aber zugleich der Gedanke an das streitbare

[1]) de amissa pag. 60 b.
[2]) Schol. Lau. pag. 740.
[3]) Prolegg. pag. 92, 83. (Hallb. pag. 18, 13.) pag. 162.

und das belehrende Wort. Aus den rostra zu Rom ist die Kanzel in der Kirche geworden. Und der Mann, der auf der Kanzel steht, ist zwar Theologe, vor allem aber ein vir bonus et doctus. Er weiß, daß der doctrina Christi ebenso die amplitudo orationis ziemt, wie ein prachtvoller Münsterbau. Er weiß aber auch, indem er diesen geziemenden Schmuck mit der Lust des Kenners genießt, daß Religion und Zeremonien eines beredten Auslegers bedürfen. Dann erst werden sie intelligentius gelehrt, illustrius entwickelt. Dann erst erfährt die Liebe zu Gott den Ansporn, der sie nimmermehr ermüden läßt[1]).

So will Sturm nicht so sehr die Predigt des Theologen als solchen, des ordinierten Amtsinhabers hören (es gibt ja keine scharfe Grenze zwischen Theologie und Frömmigkeit, zwischen Theologen, Philosophen und Orator), sondern vor allem die eines gebildeten und frommen Menschen. Der Gedanke des Urchristentums, daß ein jeder Christ Priester sein könnte, begegnet sich mit dem des Humanisten, daß der universell Gebildete auch das Charisma des Worts besitzt. Es ist Raum gegeben für die Idee eines gebildeten Laienpriestertums.

Aber in diesem Augenblick muß die Kirche stutzen und sich fragen, wie weit sie ein solches Geschenk des Humanismus annehmen darf. Je bedeutsamer ihr in ritueller und religiöser Hinsicht das Predigtamt wird, um so mehr muß sie in zweierlei Weise das Laienchristentum fürchten: — sie wird die Wortverkündigung vor einer Abhängigkeit von dem Nur-gebildeten wahren wollen, der die Weltweisheit in allzu gefährliche Nähe an das Mysterium rückt, den usus des Worts eng mit wissenschaftlichen und ethischen Begriffen verknüpft, und die Wahrheit des Gotteswortes an der Sprachreinheit mißt — und sie wird Sorge tragen ob nicht eine allzugroße Be-

[1]) Siehe Schlußsatz von Anm. 2. pag. III.

günstigung des Laienstandes der mächtigsten weltlichen Gewalt: dem Staat und seiner Regierung, einen gefährlichen Einfluß auf das kirchliche Leben ermöglichen könnte. Beide Mächte, Bildung und Obrigkeit, gehen für den Humanisten Hand in Hand — beide gewinnen für ihn eine bedeutsame Stellung durch oratorische Gedanken — das Laienchristentum beider neigt zu einem ganz bestimmt orientierten Kirchenbegriff. Diesen Kirchenbegriff, durch den der Obrigkeit und Laienwelt eine wichtige Rolle zugewiesen wird, haben wir jetzt aus Sturms Anschauungen zu entwickeln. In ihm haben wir das zusammenzufassen, was wir bisher über den Gehalt seiner Schule gehört haben. Von hier aus gewinnt diese ihr Verhältnis zur Kirche.

Wie stehen für Sturm Obrigkeit und Prediger zueinander?

Der Theologe lehrt aus Profession die Tugend aller Tugenden: Die Religion. Und gerade auf den guten Tugenden der Bürger beruht des Staates Fundament. Auch sagt Sturm: es gibt keinen heiligereren Staat als den der Christen, und niemand hat bessere Winke über die civitas dei gegeben als die Theologen. Darum kann der Theologe zum morum optimus informator, zum praeclarus in civitate consiliarius werden, wie er auch die ratio constituendarum rerumplublicarum atque familiarum kennen lernen soll[1]). — Aber dennoch betont Sturm wieder an anderer Stelle[2]), daß es die Pflicht des Theologen sei, sich nur mit den Geschäften der Religion zu befassen, die übrigen Aufgaben aber anderen zu überlassen. Die praktische Ausübung der reinen Religion (ut caeremonia non foedentur) — das ist ihm hier die wahre Aufgabe des Bischofs. Während er dort das Ideal eines gebildeten

[1]) nobil. litt. pag. 32. — Acad. epp. pag. 711. — de litt. lud. pag. 674.

[2]) Prolegg pag. 151.

Theologen — den Theologen als vir bonus et doctus — zeichnete, begrenzt er hier dessen Amt.

Auf der anderen Seite steht die Obrigkeit, die ihren irdischen christlichen Staat als Abbild des himmlischen formen soll: Ist ja doch die christiana societas, die ecclesia, die vera societas. Darum ist es notwendig, daß sich die civilis scientia auf die doctrina Christi stütze. Aber nun folgert Sturm nicht einen hierarchischen Staat, sondern er will der Obrigkeit als solcher das Theologiestudium empfohlen haben, und gibt in diesem Zusammenhange zu, daß die civilis scientia omnes artes atque doctrinas umfassen soll. Nicht anders als der Staat der Römer und Athener soll auch der Staat Christi den Regierenden bekannt sein[1]). Die obrigkeitliche Person, der Staatsmann, hat von Amts wegen alle Gebiete der Bildung zu beherrschen, denn er will über alle regieren. Der Staatsmann ist durch seinen Beruf dazu prädestiniert, dem vir bonus et doctus, dem gebildeten Laienchristen, dem Orator am nächsten zu kommen. Cicero war Staatsmann. In einem rhetorischen Lehrbuch[2]) definiert Sturm: Das genus iudiciale umfaßt die Gesetze und das Recht, das öffentliche Recht der Behörde, der Priester, der Zeremonien, der Beamtenwahl, der Priesterämter, der Opfer, der Bachhanalienfeste. Hinter dem Orator steht der Gedanke des römischen Staates, der nicht die Herrschaft des Priesters kennt.

Nach solchen Auffassungen darf die Magistratsperson, die Obrigkeit, eine wichtige, ja die leitende Rolle im kirchlichen Leben spielen — sie darf es im Namen der humanistischen Bildung. Aber dies ist zu beachten: Ebensosehr wie das Ideal der Eloquenz dem Predigtamt zu Hilfe kommt — ebenso tritt es hier einer sakralen Ausbildung desselben entgegen. Je mehr auch im Prediger

[1]) de litt. lud. pag. 674. — nobil. litt. pag. 39. — Schol. Lau. pag. 727. — Prolegg. pag. 48.

[2]) de imit. Scholien. lib. I, cap. 9, Bogen D 7.

nur der vir bonus et doctus gesehen wird, um so weniger erhebt er sich über jeden anderen Berufsstand — um so mehr muß er sich der Obrigkeit als der Herrin über den Geist des Staates beugen.

Schon diese Gedanken sind gefährlich genug für die Selbständigkeit und das Eigenleben der Kirche als einer Institution, die sich nur der religiösen Aufgabe der Wortverwaltung widmen will. Aber wie die geschilderten Ideen eng zusammenhängen mit dem politischen Interesse, das die Eloquenz begleitet, so werden durch das gleiche Interesse noch andere, ähnliche Gedanken wach, die nun nicht nur die Obrigkeit, sondern auch jeden Bürger zum Kirchendienst neben dem Prediger herbeirufen. Dies geschieht, indem der vir bonus et doctus seine Christenpflichten auffaßt als Bürgerpflichten in der christiana societas, quae ecclesia est adpellata.[1]) Dies ist die vera societas, deren Gesetz (die doctrina Christi) vorbildlich sein muß für die Paragraphen des irdischen Staates. Ja, den Pflichten dieses irdischen Staates mag man sich wohl mit der Zeit entziehen. Von der Tugend aber und von der Religion darf man nimmermehr lassen. Cicero und andere oratores viri boni werden Vorbild: Wenn sie auch durch vorrückendes Alter schließlich von der Rednertribüne gedrängt wurden: die vita honesta haben sie nicht verlassen: d. h. sie haben nicht aufgehört zu denken und zu schreiben: quod civibus prodesset et ad religionis et sapientiae studium latinis litteris totum explicandum pertineret. War ihnen auch das unmittelbare Wort genommen — ihrem Wesen nach blieben sie Oratoren. Da also die Religion während des ganzen Lebens und zumal im Alter zu pflegen ist, und da in der Hand des Weisen der Griffel niemals rasten darf, so fordert Sturm, daß der Weise in den Heiligen Schriften, der Beredte in Ciceros Werken für sein Leben daheim sein

[1]) nobil. litt. pag. 39—41.

soll. Und er begründet dies mit den Worten: Religio enim sanctam et eloquentia iucundam et ambo coniunctae salutarem efficiunt hominum inter se societatem.

Religion und Eloquenz in ihrer Verbundenheit rufen die salutaris societas hervor. Was aber sind Religion und Eloquenz in inniger Vereinigung anderes als das Sturmsche Ideal der pietas litterata? Und gerade dort wo Sturm von dieser pietas litterata spricht, erfahren wir, in welchem Sinne sie der Gesellschaft salutaris ist: sie beschränkt sich nicht allein auf den Theologen, sondern auch beim Juristen, beim Mediziner, in jedem Beruf hat sie ihre Stätte; denn es gehört zur caritas und religio christiana die Ungläubigen zu belehren, die Unschuldigen zu verteidigen, die Kranken zu pflegen. Wie bei der Theologie, so ist auch in allen anderen Disziplinen das höchste: Reinheit des Herzens und Gottesfurcht[1]).

Die Pietas litterata ruft auf zur Berufserfüllung in Gottesfurcht und Liebe. Von solcher Berufserfüllung erwartet sie die salutaris societas hominum. Und hier ist der Platz, wo die Eloquenz darauf verweisen darf, wie ihr Drängen auf den usus, auf den *βίος πρακτικός* den Menschen erzieht zur schönsten Sittlichkeit: zum Dienste am Nächsten. Das antike politische Tugendideal der Sophisten, erwachsen auf der Agora, darf hier aufgenommen werden in die christliche Kirche im Namen des Liebesdienstes.

Wie stellt sich dem Humanisten die ecclesia dar? Sie ist ihm die im höchsten Sinne salutaris societas hominum, sie ist die vera societas, die christiana societas. Wir können erkennen, was er von dieser vera societas verlangt. Sturm sagt von den heidnischen Philosophen[2]), daß sie die vera societas (= ecclesia Christi) nicht erreichen konnten, da sie Gott nicht kannten. Mit ihm

[1]) de litt. lud. pag. 671.
[2]) nobil. litt pag. 39.

aber hätten sie die Menschen rufen können: ad coelestem concordiam, ad ... felicitatem et vitam se ipsam contentam: die himmlische Eintracht, die Glückseligkeit, das selbstgenügsame Leben — sie machen die vera societas, die ecclesia aus.

Man erkennt, wie in einer solchen Kirche sich das Laientum auf seine sittlichen Eigenschaften berufen darf, um mitzuarbeiten an dieser himmlischen Eintracht. Wir wissen, wie sehr gerade dies Ideal der concordia vorbereitet ist in der oratorischen Gedankenwelt, wie die salutaris societas hervorgerufen wird durch die Verbindung der Eloquenz mit der Pietas. Und aus der gleichen Welt der Beredsamkeit — so sahen wir — darf auch der Gedanke des Liebesdienstes stets neue Kräftigung erwarten.

Aber erhält sich diese Kirche damit einen rein religiösen Charakter? Sind es nicht im stärksten Maße ethische Momente, der sie hier die Tür öffnen soll? Und muß nicht darunter wiederum das Amt der Wortverkündigung leiden, je religiöser und sakraler es erfaßt wird?

Es ist möglich, daß vom religiösen Standpunkt aus all die verlockenden Gaben verschmäht werden, die das Laienchristentum der sapiens et eloquens pietas zum Aufbau der vera societas, der Kirche anbietet. So sehr es hinstrebt zur Teilnahme am kirchlichen Leben im Namen der Liebe — es kann sein, daß sein Vertreter: Sturms Schule, von der Kirche zurückgewiesen wird im Namen des Glaubens.

Lebenslauf.

Ich, Walter Sohm, wurde geboren in Straßburg i. E. am 12. März 1886 als der Sohn des Universitätsprofessors Rudolph Sohm. In Leipzig besuchte ich die Bürgerschule und das städtische Gymnasium der Thomasschule, die ich Ostern 1905 mit dem Reifezeugnis verließ. Von Michaelis 1905 bis Michaelis 1906 genügte ich meiner Dienstpflicht. Ich studierte auf den Universitäten München, Rostock, Leipzig, Straßburg i. E. und Freiburg i. B. Allen meinen Lehrern möchte ich meinen ergebensten Dank aussprechen.